

محمد بن رسول البرزنجي
1040-1103 هـ / 1630-1691 م

الْجَاذِبُ الْغَيْبِيُّ إِلَى الْجَانِبِ الْغَرْبِيِّ

فِي حُلِّ مُشْكَلَاتِ الشَّيْخِ مُحْيِي الدِّينِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ

تحقيق: د. ناصر محمد يحيى ضميرية



مراجعة وتقديم: د. بكري علاء الدين

مع تقديم عام لمشروع المكتبة الأكاديمية
بقلم د. سعاد الحكيم



الحلوة العنبي إلى الحان العزبي
في حل مختلف الشح محي الذي من العزبي

الْجَاذِبُ الْغَيْبِيُّ إِلَى الْجَانِبِ الْغَرْبِيِّ فِي حَلِّ مُشْكَلاتِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِي الدِّينِ ابْنِ الْغَرْبِيِّ

تأليف

محمد بن رسول البرزنجي

1040-1103هـ / 1630-1691م

تحقيق

د. ناصر محمد يحيى ضميرية

مراجعة وتقديم

د. بكري علاء الدين

مع تقديم عام لمشروع المكتبة الأكبرية

بقلم د. سعاد الحكيم

دار المدار الإسلامي

الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ مخيي الدين ابن العربي محمد بن رسول البرزنجي

© دار المدار الإسلامي 2021

جميع الحقوق محفوظة للنشر والتأليف مع المحقق

الطبعة الأولى

كلون الثاني/يناير 2021

موضوع الكتاب التصوف

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

الحجم 17 × 24 سم

التجليد فرش مع ردة

رقم الكتاب ISBN 978-9958-29-884-8

(دار الكتب الحديثة/سلي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2016/317

دار المدار الإسلامي

المصنّع، شارع جوسنيان، سنتر لوسكو، الطابق الخامس،

هاتف +961 1 75 03 04 + فاكس +961 1 75 03 06

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

المواقع الإلكترونية www.oasbooks.com

جميع الحقوق محفوظة للمدار، لا يسمح بإعادة
إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل
أو واسطة من وسائل نقل المعلومات سواء أكانت
إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو
التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي
مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be
reproduced, or transmitted in any form or by
any means, electronic or mechanical, including
photocopyings, recording or by any information
storage retrieval system, without the prior
permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة

المصنّع، شارع جوسنيان، سنتر لوسكو، الطابق الخامس

هاتف +961 1 75 03 04 / بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا دار ليبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

رابية الميملي، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس +218 21 34 07 013 + فاكس +218 91 21 45 483

بريد إلكتروني oasbooks@yahoo.com

تقديم المكتبة الأكبرية

د. سعاد الحكيم

بدأ الاهتمام بتجربة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي الشخصية وبأفكاره الكبرى وأمات مؤلفاته منذ بداية حياته الصوفية. وربما يمكننا أن نقول إن ابن رشد هو أول من اهتم بتجربة ابن عربي وفكره عندما طلب لقاءه ليُعابِن حاله بنفسه، وكان ابن عربي لا يزال فتي "ما بَقَلَ رَجُهُ ولا طَرُّ شَارِبُهُ"، وقد خرج من خلوته الأولى⁽¹⁾.

إلا أن الشخص الأكثر اهتمامًا بتجربة ابن عربي والأبعد أثرًا هو ابن عربي نفسه. وقد تجلّى اهتمامه هذا في عِدَّة أعمالٍ له أكتفي بذكر أربعة منها:

فهو - أولاً - قد أيقنَ بأنَّ ما حدثَ له من فتوح حقيقة لا وهم، وآمن بتجربته الشخصية فرعاها وأصلها وثبتها ونماها بالاشتغال على الذات واكتساب الخبرات الخاصة بتلقي الإلهامات والفتوحات. فقصّد مشايخ عصره المعروفين بالثريّة والرياضات وأخذ منهم في حدود حاجته ما يُجائِس خصوصيّة تجربته، دون جرح لاستقلاليتّه وتفرّده، ودون انضواءٍ تحت جناح أيّ شيخ أو تسليمه مغاليد تجربته الشخصية.

وهو - ثانيًا - نسجَ حول تجربته وفكره نسيجًا إنسانيًا، فقرّب من توّسم

(1) الإشارة هنا إلى اللقاء الذي حدث بين ابن رشد وابن عربي في قرطبة، والحوار الذي دارَ بينهما بشأن المعرفة الفلسفية نتاج الفكر، والمعرفة الصوفية نتاج الفتح والإلهام. وقال فيه ابن عربي قولته الرُمزيّة المشهورة: "نعم ولا". يُنظر: الفتوحات المكنية، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة 1972، ج 2، ص 372.

فيهم الشبابة والهمة والأهلية للمعلم الصوفي. واتخذت علاقاتهم بهم شكل ضحية إنسانية وتلميذة رفيقة وثروة لصيقة، لا شكل شيخ - تلميذ. فأسس بهذا العمل مدرسة صوفية لا طريقة صوفية، وأرسي دعائم نهج معرفي لا يزال ولاذًا ومتنوعًا ومتناميًا عبر الزمن؛ فلكل تلميذ بصمته الشخصية ومعالم تكوينه الروحي والمعرفي.

وهو - ثالثًا - قد اختار التدوين ولم يكتب بالرواية الشفاهية لتجاربه الصوفية، فحفظ بذلك عباراته وألفاظه نقيّة في سطور كتبه ومؤلفاته، لتطمئن الأجيال اللاحقة إلى أن ما وصل إليها من نصوص هو ما قاله حقًا رقيقًا.

وهو - رابعًا - شارك مشاركة فاعلة في ورشة قراءة لكتبه ورسائله في حلقات سماع ضمت الكثير من طلابه والمهتمين بالفكر الصوفي، ولا سيما حين استقر به المقام في مدينة دمشق. وقد أسهمت حلقات السماع هذه في بيان أفكار الشيخ الأكبر وفي تفكيك مشكلات نصوصه لعدد غير قليل من العلماء والمتعلمين، منهلة السبيل أمام الجيل اللاحق من كبار شراح كتبه، ولا سيما كتابه فصوص الحكم، وكذلك لتسرب أفكاره إلى بيئات الطرق الصوفية الشخصية والعامة.



إن الاهتمام بأفكار ابن عربي الذي بدأ في حياته لم يتقطع إلى يومنا هذا، وإن خبا توجهه في بلد ما لظروف علمية أو سياسية برز وتوقد في بلد آخر بعناية علماء وأدباء ومشايخ. ويمكن القول - دون مبالغة - إنه لم يأت حين من الزمان اختفى فيه كليًا الاهتمام بابن عربي، دراسة أو قراءة، وإن هذا الاهتمام كان ناطقًا بلغات مختلفة لا بالعربية فقط (لعل أهمها: التركية والفارسية والفرنسية والإنكليزية والإسبانية)، وإن أصداؤه تجاوزت في فضاءات قصية، جغرافيًا ودينيًا. وسأحاول، في وصف سريع يُناسب هذا التقديم، أن أذكر بعض طبقات المهتمين بالثراث الأكبري والفاعلين فيه، وأن أضغط ضمن مسارين: مسار ناطق باللغة العربية، ومسار ناطق بلغات أخرى غير العربية.

يبدأ المسارُ الناطقُ باللغة العربية بطبقة تلامذة ابن عربي المقرئين، ومنهم: بدر الحبشي صاحب مؤلف وحيد وصل إلينا هو الإنشاء على طريق الله⁽¹⁾، وإسماعيل بن سودكين (ت. 646هـ/1248م) الذي اهتم بشرح أفكار ابن عربي، وألف عدة كتب، منها كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات (وهو شرح لكتاب ابن عربي التجليات)، ووسائل السائل. أما التلميذ الأبعد أثرًا في نشر فكر الشيخ الأكبر فهو ربيب صدر الدين القونوي (ت. 672هـ/1274م) الذي كان صديقًا لجلال الدين الرومي (ت. 672هـ/1274م) واستاذًا لقطب الدين الشيرازي (ت. 710هـ/1311م)، والذي استطاع إنشاء لفيف من العلماء المدركين لإرثي أفكار الشيخ الأكبر عبر مجالسه العلمية. ومن كتبه التي يحوزها فكر ابن عربي: الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، وهو، كما يقول القونوي، "فك خنومها وكشف أصول مراتب من أضيف إليه، دون التصدي لشرح الكتاب"⁽²⁾؛ ومفتاح الغيب⁽³⁾، الذي يتبنى فيه وفي كثير من كتبه نهج شيخه ابن عربي في تكريس "الإلهام" مصدرًا أساسيًا للمعرفة الصوفية.

وبين نهايات القرن السابع وبدايات القرن الحادي عشر الهجريين، بدأت تتوالى الشروح لكتب ابن عربي وتفكيك عضلاتها ورموزها، وكذلك المؤلفات التي تدافع عن عقيدته في مواجهة تحريمه والمُنكرين عليه.

ومن الشراح بعد صدر الدين القونوي⁽⁴⁾: مؤيد الدين الجندي (تلميذ

(1) نشر هذا الكتاب بتحقيق علمي مع ترجمة إلى الفرنسية المتبحر في الدراسات الأكرية دينيس غريل، وقد صدر في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، سنة 1979 في سلسلة "الحوادث الإسلامية" ANNALES ISLAMOLOGIQUES، المجلد 15.

(2) حققه محمد خواجهوي، طهران 1427هـ، ص 149-264 (تراجع خصوصًا الصفحتان 263 و 264).

(3) يُنظر: محمد خواجهوي، تحقيق مفتاح الغيب، مستغلًا ثم مع شرح الفناي عليه، طهران 1426هـ.

(4) أحصى عثمان يحيى 120 شرحًا كاملًا أو جزئيًا لفصوص الحكم، منها شروح بالتركية والفارسية، مع ذكر أماكن وجود مخطوطاتها في العالم في كتابه: مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*، ج 1، ص ص 240-256، الذي صدر في المعهد الفرنسي بدمشق سنة 1964، في جزئين وترجمة شيخ الأزهر في اللغة العربية، انظر: ص 10، حاشية (1).

القنوي) وكتابه هو شرح فصوص الحكم، وعبد الرزاق القاشاني وكتابه هو شرح فصوص الحكم، وداود الفيضاني (ت. 751هـ/1350م)، تلميذ القاشاني، وكتابه هو مطلع فصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، الذي كتب الحنفي تعليقا عليه باللغة العربية عنوانه تعليقات على شرح فصوص الحكم (طبع في قم عام 1410هـ/1989م)؛ وعبد الكريم الجيلي وكتابه هو شرح مشكلات الفتوحات المكنية (وهو شرح لياب واحد من الفتوحات المكنية لابن عربي هو الباب 559)؛ وحيدر نسلي (ت. في نحو عام 786هـ/1384م) وكتابه هو فصل الفصوص في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي؛ ومصطفى بالي زادة (ت. 1069هـ/1659م) وكتابه هو شرح فصوص الحكم.

وفي المرحلة الزمنية نفسها، من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الهجري، ظهر كثير من العلماء الذين ألّفوا في الدفاع عن عقيدة ابن عربي وشرح أفكاره. ونحن هنا ستجاوز من أفردوا له فصلا في كتاب وهم كثير، لنذكر من حصص له مؤلفات كاملة، ومنهم: القاري البغدادي في كتابه الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين؛ والشوطي (ت. 911هـ/1505م) في كتابه تنبيه الثمين لشريعة ابن عربي؛ وعبد الوهاب الشمراني (ت. 973هـ/1565م) ولا سيما في كتابه الكبير في بيان علوم الشيخ الأكبر والبوايت والجواهر في بيان عقائد الأكبر. وهو من أبرز المدافعين في زمانه عن عقيدة الشيخ الأكبر، وقد يكون أول من أظهر فكرة 'الدس' في كتب ابن عربي الذي زعم أنه لم تنج منه حتى موته. لكنرى الفتوحات المكنية؛ وعبد الغني النابلسي (ت. 1143هـ/1731م) في كتابه الوجود الحق والرد المتين على متفصي الشيخ محي الدين.

وفي عصر النهضة العربي، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلادي، نرى ظهور فيه تقدير كثير من رجالات النهضة، كالأفغاني ومحمد علي وغيرهم، للخط الطوفي المتمثل في تراث الشيخ الأكبر، برزت قامة طائفة من الدراسات الأكبرية هي قامة الأمير عبد القادر الجزائري (ت. 1300هـ/1883م) التي أراد التثبت من مسألة 'الدس' في كتب الشيخ الأكبر ولا سيما الفتوحات المكنية، وهي المسألة التي كان الشمراني قد أثارها

قبل ثلاثمئة سنة. فأرسل الأمير لهذا الغرض، مُنفقًا من ماله الخاص، الشيخ محمد بن مصطفى الطندتاني (الطنطاوي الأزهرى) والشيخ محمد بن المبارك الجزائري (ت. 1313هـ) إلى مدينة قونية سنة 1287هـ لمقابلة طبعة بولاق الأولى لكتاب الفتوحات المكية على مخطوط لهذا الكتاب موقوف في مكتبة صدر الدين القونوي في قونية. وهذا المخطوط بخط ابن عربي للكتبة الثانية لكتاب الفتوحات التي أنجزها عام 632هـ في 37 سفرًا، ولا يزال هذا المخطوط محفوظًا في 'متحف الفنون الإسلامية' باستنبول.

وقد أجرى الشيخان المقابلة مرتين على المخطوط الأصل، وعادا بالنسخة المطبوعة التي تُضمُّ المقارنات إلى دمشق، وعنها نُقلت نُسختان أخريان؛ إحداهما بخط عبد المجيد الخاني وهي المحفوظة في قونية، والأخرى بخط الشيخ عبد الرزاق السطار الذي وثق الواقعة في كتابه جلية البشر (ج 1 ص 335)، ولا نعرف مصير هذه النسخة. والجدير بالذكر أن هذه المقابلة بين المطبوع والمخطوط أثبتت عدم وجود اختلافات بينهما تشكل فرقًا بغير معنى أو يضيف فكرة، بما يجعل مقولة 'الدمس' في الفتوحات مقولة غير علمية.

ولم يبلغنا أن الأمير عبد القادر الجزائري نشر الفتوحات المكية بعد هذا التحقيق العلمي للتصريح، إلا أن عثمان يحيى أهدى عمله الجاد والمهم في تحقيق الفتوحات المكية إلى الأمير عبد القادر، وذكره في الصفحات الأولى من السفر الأول وما تلاه من أسفار، واصفًا إياه بعبارة: "تلميذ الشيخ الأكبر في القرن التاسع عشر وناشر الفتوحات المكية لأول مرة". وقد يكون الأدق أن يقال: إن الأمير عبد القادر هو المحقق الأول لكتاب الفتوحات المكية لا الناشر له. ومع أن عمل الأمير عبد القادر لم ينصب على تحقيق كتب ابن عربي، إلا أنه دشّن مسارًا في البحث الأكبر هو مسار تحقيق الكتب، ثم إن كتابه المواقف يمثل مرحلة ناضجة من مراحل فهم أفكار الشيخ الأكبر وتوضيحها.

وفي بدايات القرن العشرين الميلادي بدأت الدراسات الأكرية تُتخذ ملامح جديدة، إذ بدأت أفكار ابن عربي تخرق أسوار الخصوصية الصوفية لتكون

حاضرة وفاعلة في مجالاتٍ علمية وثقافية، وبدأ الاهتمام الأكاديمي بثرات ابن عربي، بتوجيه من المستشرقين أحياناً. والكثير من دارسي ابن عربي في القرن العشرين بدأت علاقاتهم بأفكاره بعد اختياره موضوعاً لأطروحاتهم لنيل شهادة الدكتوراه، ومنهم الباحث المصري الكبير أبو العلا عفيفي (ت. 1966م) في أطروحته باللغة الإنكليزية التي أشرف عليه فيها رينولد نيكلسون وعنوانها *The Mystical philosophy of Muhyid din Ibnul Arabi*، وقد صدرت في طبعة مشتركة بين منشورات جامعة كامبردج في إنكلترا ودار أشرف للطباعة في لاهور باكستان عام 1938م، وترجمت إلى العربية بعنوان الفلسفة الصوفية لابن عربي، ثم في تحقيقه وشرحه لكتاب فصوص الحكم؛ والمحقق المدقق السوري الكبير عثمان يحيى (ت. 1997م) في أطروحته باللغة الفرنسية اللتين أشرف عليهما ريجيس بلاشير، والأولى عنوانها *Histoire et classification de l'oeuvre d'ibn Arabi* وقد نُشرت كتاباً في مجلدين بالفرنسية في دمشق عام 1964⁽¹⁾، والثانية تحقيق وترجمة لكتاب التجليات لابن عربي.

وقد اعتنى عثمان يحيى في سبعينيات القرن العشرين بتحقيق كتاب الفتوحات المكية ونشره في القاهرة، وقد صدر منه 14 سِفراً من أصل 37 وتوفي المحقق رَجَمَهُ اللهُ (1997/1418) قبل إنجاز مشروعه الطموح؛ وسعاد الحكيم، كاتبة هذا التقديم، في أطروحتها عن المصطلح عند الشيخ الأكبر، لنيل شهادة الدكتوراه بإشراف الأب بولس نوبا (وكانت المناقشة في عام 1978م)، وعنوانها الحكمة في حدود الكلمة، وهي تشكّل نحو نصف كتابها الصادر في لبنان عام 1981م بعنوان المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة. وقد نُشرت بعد المعجم كثيراً من الدراسات، وألفت كتباً عن ابن عربي، وحُققت كتابين له، هما: مشاهد الأسرار القلبية (بمشاركة المنشرق الإسباني بابلو بينتو، وقد نُشر النص مع ترجمة إلى اللغة الإسبانية)، والإسراء إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج؛ ونصر

(1) ترجم شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيّب هذا الكتاب إلى العربية، ونُشر عام 2001م في الهيئة المصرية العامة للكتاب، بعنوان مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها.

حامد أبو زيد (ت. 2010م) في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه التي نُشرت في الدار البيضاء 1998 بعنوان فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، وكذلك في كتابه هكذا تكلم ابن عربي (2004).

وتوالى أعلام شابة من الأكاديميين لتحفر في النص الأكبري، وهم كثر والمستقبل يعد بالمزيد، ومنهم: محمد المصباحي في كتابه نعم ولا: الفكر المُفتّح عند ابن عربي؛ وساعد خميسي في كتابه نظرية المعرفة عند ابن عربي (2001) والمسافر العائد (عام 2010)؛ ومحمد علي حاج يوسف في كتابه شمس المغرب: سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ومنهجه (حلب 2006م)؛ والصديقة الأكبرية ليلي خليفة التي كتبت بالعربية وبالفرنسية، ومن مؤلفاتها: كتاب ابن عربي التوقيف على أسرار الفتوة *Ibn Arabi, L'initiation à la Futuwa*⁽¹⁾، وكتاب ورقات أكبرية: الفقه الزوحياني والعلم العرفاني، ملهّب محيي الدين ابن عربي، الذي نُشر في المكتبة الفلسفية الصوفية في الجزائر عام 2017؛ وعبد الإله بن عرفة الباحث والروائي المغربي الذي أضاف إلى دراساته الأكاديمية إضافة مهمة بإبداعه في عالم الرواية العرفانية فنشر عام (2002م) رواية جبل قاف: حول سيرة ابن العربي الحاتمي وهو بصدد نشر كافة أشعاره في عدة مجلدات.

وكذلك تميّزت نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين بإقبال ملحوظ على نشر كتب ابن عربي، فتدفقت إلى المكتبة العربية عشرات من رسائل ابن عربي غير المحققة علمياً والمنحولة أحياناً. لكنّ ظهر، بإزاء ذلك، جيل من المحققين الجادّين الذين أكملوا عمل السابقين، بحيث أصبح معظمُ تراث ابن عربي اليوم متوافراً ومحقّقاً. ومن المحققين الجادّين، زيادةً على من سبق: عبد العزيز المنسوب، الذي نشر كتاب الفتوحات المكية كاملاً بتحقيقي علمي دقيق، فضلاً عن عددٍ من الكتب والرسائل نحو قصص الحكم وعنفاء مغرب ومواقع النجوم والتنزلات الموصليّة والمنحبة البيضاء؛ ويكري علاء الدين

(1) المنشور بالفرنسية في دار البراق عام 2001، باريس-بيروت.

الذي دخل عالم ابن عربي من باب تلامذته، فحقق كتاب الوجود الحق للتائلسي، نشر في المعهد الفرنسي بدمشق، 1995، وكتاب المواقف للأمير عبد القادر الحارثي في ثلاثة مجلدات بدمشق، 2014.

إن هذا المد الأكاديمي يحتاج إلى وقفة خاصة وتدبير من الباحثين الصوفيين (أكاديميين وغير أكاديميين) لرصد مناحيه وتخصصياته، وبداياته وغاياته، وتأثيراته وناتجاته، والخلفيات الفكرية لرجالاته وأثرها في إعادة إنتاج نص ابن عربي؛ لأننا بعد الاطلاع على معظمها نشأ مقتنعين بأن التناول الأكاديمي لأفكار ابن عربي الصوفية أخضعها في بعض الأحيان لمعايير، وطبق عليها مناهج فكرية، غريبة على طبيعة إنتاجها المعرفية-الدوقية.

وعلى الرغم من حضور البحث الأكاديمي الذي يتناول فكر ابن عربي وحياته، فإنه لم يحتكر الدراسات الأكبرية، وظل الفضاء مفتوحاً أمام باحثين صوفيين وعلماء وعارفين، وأمام إبداعاتهم ودراساتهم الحرة. ويثير انتباهنا في هذا السياق عالمان معاصران في الدراسات الأكبرية، على ما بينهما من اختلافات؛ أحدهما هو الشيخ محمود محمود غراب الذي تميز بقراءة رصدية لأفكار ابن عربي، فجمع الفكرة الواحدة المبعثرة في سطور الشيخ الأكبر في كتاب مستقل، فهياً للباحثين مادة متكاملة جاهزة للدراسة، إلا أنه استرجع مسألة "الدم" في كتب ابن عربي، وغض الطرف عن كل المعطيات العلمية ليتكرر مثلاً نسبة كتابي فصوص الحكم والتجليات الإلهية إلى ابن عربي. ومن جهوده المهمة في نشر فكر ابن عربي تأليفه كتاباً مفيداً نحو: الفقه عند ابن عربي، والحب والمحبة الإلهية، ومحيي الدين ابن عربي: ترجمة حياته من كلامه، والخيال عالم البرزخ والبنال. أما الآخر فهو الشيخ عبد الباقي مفتاح الذي أشهد له بكل تواضع أنه صاحب فتوحات كبيرة وأصيلة في تراث ابن عربي، وأني تعلمت من كتبه الكثير عن نية النص الأكبري ومصادر تكوينه القرآنية. ويحلّق عبد الباقي مفتاح أحياناً في فضاءات لا تبلغها أجنحة عقولنا، ويغوص أحياناً في أعماق تنقطع دونها أنفاسنا، ومع ذلك لا يتقطع التواصل والوصال بين عقل الفارئ المتدبر ومدد إبداعاته. إن للشيخ عبد الباقي مفتاح من اسمه مع ابن عربي نصيباً؛ فهو بحق مفتاح من مفاتيح فهم الشيخ الأكبر. ومن كتبه: حتم القرآن: محيي الدين

ابن عربي، والمفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب (فصوص الحکم) لابن عربي، والشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، والحقائق الوجودية الكبرى.

والآن، بعد هذا السرد المتدرج لمسار الاهتمام بتراث ابن عربي باللغة العربية، نعرض على الاهتمام الناطق بلغات أخرى غير العربية، سواء أكان الباحث أو الدارس من المسلمين أم من غيرهم. ونحصر رصدنا هنا في المهتمين بتراث ابن عربي والعاملين عليه، فلا يشغل من أثرت فيهم أفكاره والذين أدرجوا رؤاه في رؤاهم الصوفية والعرفانية والفلسفية، كما في الفكر العرفاني الفارسي.

ونبدأ بالتعريح على القضاء التركي. فقد ظهرت شروح لأفكار ابن عربي مع ترجمات وتحقيقات وشروح لبعض كتبه. ومن الباحثين الناطقين باللغة التركية الأكاديمي الكبير مصطفى طهرلي الذي ترجم إلى التركية الحديثه شرح عوني قونق على فصوص الحکم؛ والباحث محمود إيرول قليج الذي سهل للباحثين سبيل الحصول على صور رقمية نوعية من كتاب الفتوحات المكية بخط ابن عربي نفسه، المحفوظ حاليًا في متحف الآثار الإسلامية باستنبول بعد أن كان في "متحف الأوقاف"؛ وكتاب فصوص الحکم بخط القونوي، حين كان الدكتور محمود إيرول قليج مديرًا لمتحف الآثار الإسلامية باستنبول؛ وأخيرًا الدكتور سميح جهان الباحث في "مركز الدراسات الإسلامية" (ISAM) بأمسكدار-استنبول.

ونُشئ بالاهتمام الغربي بتراث ابن عربي والناطق بالفرنسية أو الإنكليزية أو الإسبانية أو الألمانية. ففي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي نشر غوستاف فلوجل كتاب اصطلاحات الصوفية لابن عربي؛ وفي عام 1911م نُشِرت أول مرة ترجمة نيكلسون إلى الإنكليزية لديوان ابن عربي ترجمان الأشواق؛ وفي عام 1919م نشر نيسرغ في مدينة ليدن ثلاث رسائل لابن عربي هي إنشاء الثوائر، وعقلة المستوفز، والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، وقد كتبت المحقق مقدمة مستفيضة لهذه المؤلفات الثلاثة على شكل دراسة معمقة باللغة الألمانية تزيد على مئتي صفحة؛ وفي عام 1931م نشر أمين بلايوس كتابًا باللغة الإسبانية جمع فيه دراساته عن ابن عربي بعنوان *El Islam Cristianizado* (الإسلام

المُتَضَرَّن)، وقد ترجم عبد الرحمن بدوي للباحث نفسه الأب آسين كتابه ابن عربي وفكره، إلى العربية بعنوان ابن عربي: حياته ومذهبه، وطبع في بيروت- الكويت عام 1979.

ومنذ منتصف القرن العشرين نشط الاهتمام الغربي بابن عربي وتوالت الترجمات والدراسات المتعلقة به. ومن أعلام المنحصرين بابن عربي والمهتمين بترثه: ميشيل فالسان من فرنسا (ت. 1974م) الذي أثار في عدد من كبار المهتمين بابن عربي، ومنهم: شارل أندريه جيليس، وميشيل شودكيفيتش، وموريس غلوتون، ودينيس غريل. وقد ترجم فالسان إلى الفرنسية رسائل لابن عربي نُشرت في مجلات متخصصة أو في كتب في أواخر أربعينيات القرن الماضي وبداية خمسيناته، منها: كتاب الخلافة، وكتاب حلية الأبدال، والكتاب الذي نُشر بعد وفاته وهو كتاب الفناء في المشاهدة؛ وهنري كوريان (ت. 1979م) في كتابه المشهور بالفرنسية *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* الذي نُشر في باريس عام 1958 والذي تُرجم إلى الإنكليزية ثم إلى العربية بعنوان الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي؛ والباحث البلجيكي شارل أندريه جيليس الذي نهج نهج رينيه غينون وميشيل فالسان، وترجم كتاب قصص الحكم إلى الفرنسية، ونشرته كاملاً في مجلدين دار البراق، في بيروت-باريس، في عامي 1997م و1998م بعنوان *Le livre des chatons des sagesse*، وكتاب الميم والواو والثون المنشور أيضاً في دار البراق عام 2002 بعنوان *Le Livre du Mim, du Waw et du Nun* وموريس غلوتون (ت. 2017م) في ترجمته الفرنسية لديوان ابن عربي ترجماناً الأشواق (1996م)، وترجمته للباب الثامن والسبعين والمئة من كتاب الفتوحات المكية 'في معرفة مقام المحبة' بعنوان *Traité de l'amour* التي نُشرت في باريس عام 1986م، وكتاب شجرة الكون⁽¹⁾ المترجم

(1) أشت الباحث يونس علوي مدغري أن هذا الكتاب مَحْوَل، وليس من تأليف ابن عربي، وعراه إلى مؤلفه الأصلي عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي (ت 678/1280)، وهو موضوع دبلوم نُشر كتاباً في باريس عام 1992.

بِعنوان *l'arbre du monde* الذي نُشِرَ في باريس عام 1990م. أما العالم الغربي الأكبر بنراث الشيخ الأكبر فهو ميشيل شودكيفيتش - رحمه الله - الذي وسَّع دائرة الاهتمام بأفكار ابن عربي وأسهم في تصويب بوصلة البحث العربي وتخليصه من الانزياحات إلى فضاءات عقديّة غير إسلاميّة أو غير مُعيّة، وذلك في كتابيّهِ ختم الولاية⁽¹⁾ ونحو بلا ساجل، وفي إشرافه على ترجمة أجزاء من الفتوحات المكيّة إلى الفرنسيّة والإنكليزيّة اشترك فيها أربعة من الباحثين الغربيين المختصين بالدراسات الأكاديميّة، هم وليم تشيك، وجيمس موريس، وميريل (كيرلس) شودكيفيتش، ودينيس غريل، ونُشِرَت الترجمة بِعنوان *Les Illuminations de la Mecque*، في دار سندباد (sindbad) في باريس عام 1988. وكذلك برز في أقرن الغرب الفرنسيّ باحثٌ أكبريٌّ مدقّقٌ مُشيرٌ للاهتمام بنهجه الصوفيّ وطلاقة لسانه باللغة العربيّة هو الصديقُ دينيس غريل الذي أنجزَ عدّة دراساتٍ وترجماتٍ منها: إسهامه في الكتاب السابق، وتحقيقٌ مع ترجمةٍ إلى الفرنسيّة لكتاب ابن عربيّ الإسفار عن نتائج الأسفار، المنشور بِعنوان *Le dévoilement des effets du voyage*, Paris, 1994, Éditions de l'Éclat، ورسالة الاتحاد الكونيّ في حضرة الإشهاد الغيبيّ بِمحضر الشجرة الإنسانيّة والطيور الأربعة الزوحيّة، المنشورة بالفرنسيّة عام 1984 بِعنوان *Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux*، وتحقيقه لبعض المؤلفات التي ترجمت لابن عربيّ وأتباعه، منها تحقيقه رسالة صفّيّ الدّين بن أبي منصور وترجمتها إلى الفرنسيّة في كتابٍ نُشِرَ في المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة، في القاهرة عام 1986. ولا ننسى الصديقة الباحثة الأكاديميّة، التي تتحلّى بالدقّة والصّرامة والشّغف معًا، السيّدة كلود عداس، ابنة ميشيل شودكيفيتش، التي اختارت حياة ابن عربيّ موضوعًا لأطروحتها للدكتوراه التي نشرتها بالفرنسيّة عام 1989م بِعنوان ابن عربيّ: البحث عن الكبريت الأحمر⁽²⁾.

(1) ترجمته إلى العربيّة شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيّب بِعنوان الولاية والنّبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدّين بن العربيّ، ونُشِرَ في دار القبة الزرقاء سراكش عام 1998م

(2) نُشِرَ الكتابُ بالعربيّة في دار المدار الإسلاميّ بِعنوان ابن عربيّ: حياته وفكره، عام 2014م.

وفي عام 1977م حدث تطورٌ عربيٌّ في البحث الأكبري، إذ أُنتِ جماعةٌ مهتمةٌ بمكر ابن عربي، جمعيةٌ ثقافيةٌ خاصةٌ في مدينة أوكسفورد في بريطانيا هي 'جمعيةُ محبي الدين بن عربي' (MIAS)، لأنها وجدت أن تعاليمه تُلبّي حاجة الإنسان العربي المعاصر إلى تحسين حياته بإشباع الجانب الروحي المبني على صرح فكري وأخلاقي إنساني عالمي. وقد مارست هذه الجمعية عملها مُستعينةً بِعِدَّةِ أَلْيَاتٍ، لعل أهمها: المؤتمر العالمي السنوي، والمجلةُ الدوريةُ، والاجتهادُ في جمع نسخ مخطوطات كتب ابن عربي لِجعلها في مُتناول الباحثين الحادّين.

وسَطَعَ في الغرب الأمريكي نجمُ ابن عربي مع اهتمام بعض باحثيه بالتصوّف الإسلامي عُمومًا وابن عربي خصوصًا، ومنهم: الباحث الأكبري وليم تشتيك الذي نشر عدّة كتبٍ عن ابن عربي وأفكاره، منها: كتابُ فعالم طريق الصوفيّة إلى المعرفة *The sufi path of knowledge*، الذي نُشر في نيويورك عام 1989، وكتابُ عالم الخيال *Imaginal worlds* الذي نُشر في نيويورك عام 1994. ومن موطن ابن عربي في أرض الأندلس في إسبانيا اليوم، نشط اهتمام أكاديميٍّ بابن عربي لأسبابٍ فكريةٍ علميةٍ تجاوزت أصداءه مع اهتمام رسميٍّ حكوميٍّ يسعى إلى إحياء التراث الأندلسي واستعادته بِصِفَتِهِ مكوّنًا أصيلًا من مكوّنات الذات الإسبانية. ومن وُحوه الأكبرين في إسبانيا الصديق بابلر بنيتو الذي شاركته في تحقيق كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية لابن عربي، وتعاونًا معًا على ترجمته إلى الإسبانية، والذي يسعى جادًا إلى تجذير وجود ابن عربي في موطنه عبر الدّراسات، والترجمات، وإقامة المؤتمرات، والمُشارَكة في المهرجانات، ومنح جوائزٍ عالميةٍ، وإنشاء فرعٍ إسبانيٍّ لجمعية محبي الدين بن عربي.

ولأن من أهداف هذا التقديم بيانُ قُدْرِ الاهتمام بالثقافة الأكبري وسعة رُقعتيه الفكرية والجغرافية واللغوية، لا الإحصاء والإحاطة، نخلص إلى أن نقول:

إن الاهتمام بتجربة ابن عربي وثنائه العزيز، في مسازنه المذكورين آنفاً: المسار الناطق بالعربية والمسار الناطق بغيرها، تفرّع إلى مجالات ثمانية أساسية، هي: حياة ابن عربي، وشروح الأفكار والكتب، والدراسات، والترجمات، والتلخيصات المنشورة، والتحقيقات، والدفاعات والرّدود على المخالفين، والرواية الصوفية.

• • •

وقد جاء اهتمام دار المدار الإسلامي بثراث ابن عربي في سياق مختلف من سياق الاهتمام الذي سقناه آنفاً والذي كان محوره تجربة وأفكاره ونصوصه. إذ كان اهتمام دار المدار الإسلامي بابن عربي نتيجة لسعيها الدائب إلى البحث عن "الكتاب النفيس" والأصيل بمختلف اللغات، لنشره على نحو يليق به من حيث إتقان مادته وضبطها وتجويد طباعته وتحسينها.

إن "الكتاب النفيس" مر ضالة دار المدار الإسلامي، وقد وجدت في كتاب السينة كلود عذاس عن حياة ابن عربي وفكره ضالتها. فبدأ صاحب الدار السيد سالم الزريقاني يُعيد العدة لترجمته إلى العربية، وحند لذلك ذوي الكفاية في مراحل الإعداد كلها، ولم يتسرع في نشره بل عاود سحب المخطوطات مرات ومرات للمراجعة والتصحيح، إلى أن ظهر الكتاب عام 2014م في حلة متكاملة، ترجمة ومراجعة وتصحيحاً وطباعة وإخراجاً.

وتكرّر فعل العثور على "كتاب نفيس" محوره ابن عربي، وهو كتاب السيد ميشيل شودكيفيتش بحر بلا ساحل⁽¹⁾ بعد أن مرّ بالأسواط أنفُسها التي قطعها الكتاب الأول.

وفي المرة الثالثة التي عُرض فيها على صاحب دار المدار الإسلامي "كتاب نفيس" محوره ابن عربي، وافق العرض فكرة راودت الكثيرين منّا، وأعاد

(1) نُشر هذا الكتاب عام 2018.

اقتراحها مُجدِّداً رمبلي وصديقي الدكتور بكري علاء الدين الأستاذ في جامعة دمشق، وهي فكرة تخصيص سلسلة لابن عربي ضمن منشورات الدار.

فاستقبل صاحب الدار الفكرة، على عادته، بالتروّي والدراسة، واختار أن يوفّق بين بحثه عن "الكتاب النقيس" وتخصيص مساحة لابن عربي وفكره ضمن منشورات الدار، فهض للشروع في سلسلة غير نمطية، تتخذ شكل "مكتبة أكبرية" ضمن المكتبة الكبرى التي تُصيرها الدار، على ألا تضم هذه المكتبة إلا "الكتاب النقيس" المشهود له بالجودة والأصالة، بعيداً عن مُعاودة نشر المنشور أو مُعاودة تحقيق المُحقّق، إلا ما تبيّنت الفائدة العلمية من إعادة نشره أو تحقيقه.

وفي إطار هذه "المكتبة الأكبرية"، وبعد الكتاب الصادر عن دار المدار الإسلامي عام 2014م ابن عربي: حياته وفكره للسيدة كلود عدامس، والكتاب الصادر عام 2018م بحر بلا ساحل للسيد ميشيل شوكيفيتش.

نقدّم اليوم كتاب الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حلّ مشكلات ابن العربي لمُحمّد بن رسول البررنجي.

وتعود معرفتي لهذا الكتاب إلى المرحلة التي كنتُ أعيدُ فيها أطروحتي للدكتور. في الفلسفة الإسلامية في سبعينيات القرن الماضي، إذ عرّفتُ العلامة لدكتور عبد الكريم اليافعي رحمه الله الذي كان يتدارسُ كتاب الجاذب الغيبي هو وثلة من علماء دمشق. ثمّ حصلتُ على نسخة مصوّرة لمخطوط من هذا الكتاب قدّمها إليّ الصديق رياض المالح رحمه الله. وبعد الاطلاع عليها تبيّنت لي نفاستها وأدبجتها في قائمة مصادر أطروحتي.

فتحقيقاً لرغبة السلطان سليم العثماني في بدايات القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) ألف الشيخ المكي الكازروني كتاباً باللغة الفارسية عنوانه الجانب الغربي في حلّ مشكلات ابن العربي.

ويذحول الحجاز تحت الحكم العثماني وإعلان الشريف بركات الثاني بن

مُحمَّد (الذي حكم بين عامي 1495م و1524م) ولاءه للسلطان سليم، سعت السلطة العثمانية إلى تأمين طريق قوافل الحج، وأنشأت مؤسسة أوقاف الحرمين، وأنفقت سخاءً على الحرمين، بما أسهم في استقرار منطقة الحجاز وفي جذبها كثيرًا من العلماء والطلاب الذين شكّلوا نواة حركة فكرية تركّزت في حاشي التصوف والحديث. وكان للطابع الصوفي للتدين العثماني أثره في انتشار الطرق الصوفية في الحجاز. ويشير أحد الباحثين إلى أن مكة المكرمة وحدها كانت تضم 156 رباطًا، الكثير منها كان مخصصًا للصوفية⁽¹⁾. ولما كان من أبرز خصائص التصوف في العهد العثماني تأثير فكر ابن عربي فيه، غدا فكر ابن عربي - بحسب ما يذكّر إيريك جوفروا - ركيزة ثانية للتدين في العهد العثماني إلى جانب الفقه الحنفي⁽²⁾. ولمكننا عدُّ الثمر المحقق هنا خلاصةً للفكر الأكبري الذي انتشر في الحجاز في ذلك الزمن والذي كان أبرز ممثليه صفي الدين القشاشي (ت. 1071هـ/1661م)، وإبراهيم بن حسن الكوراني (ت. 1101هـ/1690م)، فضلًا عن مترجم الكتاب المحقق هنا ومؤلفه مُحمَّد بن رسول البرزنجي. فبضرورات تداول الكتاب في الحجاز، حيث تسود اللغة العربية، تُرجم إلى اللغة العربية في نهايات القرن الحادي عشر للهجرة (نهایات القرن السابع عشر للميلاد)، وجاءت الترجمة بصيغة كتابية جديدة أنجزها مُحمَّد بن رسول البرزنجي الذي سَمَّى الكتاب الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حلّ مشكلات ابن العربي.

لقد ظلّ كتاب الجاذب الغيبي سنوات طويلة مخطوطًا تتداوله الشُعبة العلمية، دون أن يعرف طريقه إلى الجمهور الواسع عبر النشر. لذا، كانت فكرة طيبة تلك التي دَفَعَت الزميلين بكري علاء الدين وناصر ضميرية إلى جمع

(1) حسين عبد العزيز، الشامي، الأريطة بمكة المكرمة في العهد العثماني: دراسة تاريخية حضارية (923-1334هـ/1517-1915م)، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2005

(2) Eric, Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous. les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans orientations spirituelles et enjeux culturels* (Damas: Institut français d'études arabes de Damas, 1995), p. 133

مخطوطات هذا الكتاب ومباشرة تحقيقه اعتماداً على مخطوط استبول. وبعد أن اكتشف الدكتور ناصر ضميرية نسخة مخطوطة من الكتاب عليها خط المؤلف، وهي نسخة مانيسا بتركيا⁽¹⁾، منحه الدكتور بكري أفضلية التحقيق فأكمل العمل منفرداً. فهذا هو كتاب الجاذب الغيبي يظهر اليوم في حلّة علمية بعد انقضاء ما يزيد على عشر سنوات منذ بدء التحقيق على مخطوط استبول.

(1) يُنظر وصف المخطوطات الممنّلة في تحقيق هذا الكتاب.

كلمة شكر

في عام 2008 وخلال حديثي مع الأستاذ بكري علاء الدين حول اهتمامي بموقف ابن تيمية من التصوف عامة ومن ابن عربي خاصة، أعطاني صورة من مخطوط الجاذب الغيبي للبرزنجي وأشار إلى أن المؤلف جمع كل الانتقادات التي وجهت إلى ابن عربي حتى زمانه وقام بالرد عليها وشرحها. صورة المخطوط الذي أعطاني إياه هي لمخطوط المكتبة السليمانية بإستنبول (مجموعة لاله لي) التي رمزنا إليها بالحرف (س)، وأرشدني إلى وجود نسخة أخرى ورقية حديثة في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأوسط بدمشق أهداها المرحوم رياض المالح للمعهد، أي: النسخة (م). وخلال البحث في أرشيف المعهد الفرنسي وجدت نسخة مبكر فيلمية لمخطوط هدائي Hūdāyī Ef. 506 في المكتبة السليمانية بإستنبول، وعملت على نسخها كاملة من الميكروفيلم. هذه النسخة اعتمدها عثمان يحيى في كتابه حول تاريخ مصنفات ابن عربي⁽¹⁾.

لاحقًا ومن خلال البحث تبين لي وجود نسخة أقدم، نُسخَت في حياة المؤلف وقُربلت على نسخته الأم، وهي نسخة مكتبة مانيسا Manisa في تركيا.

كان الاتفاق مع الأستاذ بكري أن نعمل معًا على تحقيق هذا العمل، ولكنتي بعد عدة سنوات عدت إليه بنسخة مقارنة على أربع مخطوطات، مع إعادة معظم الإحالات والاقتباسات إلى مصادرها الأولى، ومع تخريج كل الآيات القرآنية وإضافة الحواشي الضرورية. رأى الأستاذ بكري أنني أنمت الجزء الأكبر

(1) Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arahi: étude critique*, Institut français de Damas, 1964, vol.1, p.23

من العمل وأنه من غير الإنصاف أن يضع اسمه عليه، علماً بأنه ساهم بالتحقيق، فقد راجع العمل كاملاً على مخطوطاته، وقام باقتراح العديد من التصحيحات والقراءات المُختلفة، وعمل على إضافة العديد من علامات الترقيم لتقسيم الفقرات إلى أنكار أصغر وأوضح، كما قام بصنع الفهارس. وقَبِلَ مشكوراً أن يكتب مُقدمة لهذا العمل.

الشكر وحده لا يوفيه حقّه وجهده في هذا العمل، إذ لولا اقتراحه أولاً، ومراجعاته وملاحظاته ثانياً، ومتابعته المستمرة - التي لم تتوقف إلى اليوم - لإخراج هذا العمل حتى آخر مراحله لما كان لهذا العمل أن يرى النور.

مع طلب الناشر من الدكتورة سعاد الحكيم تقديم المكتبة الأكاديمية، ارتأت الدكتورة سعاد أن تراجع نص الجاذب الغيبي في نسخته شبه الأخيرة، وقد أفدنا من ملاحظاتها الدقيقة واقتراحاتها الوجيهة، فلها جزيل الشكر على ما قدمته من مساهمة في إخراج نص أدق وأوضح.

ولا بدّ أيضاً من شكر السيد المرحوم فريد كيال (ت. 2019 / 1440) الذي قام بمراجعة للنص الأخير على النسخة الأم واقترح العديد من التصويبات والقراءات المُختلفة، والتي ساعدت بإخراج نصّ أدقّ وأقرب إلى الصورة الأصلية. وكذلك أتوجه بالشكر لجميع من ساهم في إخراج هذا العمل سواء بالمراجعة أو التدقيق اللغوي أو إنجاز الفهارس أو الطباعة.

وأيضاً أودّ أن أشكر الأصدقاء في تركيا عدالت أقيير، وخير الدين كودكلي، وحسن أوموت على مُساعدتهم في تصوير بعض ما احتجته من المكتبات التركية. وكذلك أتوجه بالشكر للأستاذ روبرت ويزنوفسكي على قراءته للمقدمة التي كتبها سابقاً باللغة الإنجليزية وعلى ملاحظاته القيمة.

وفي النهاية لا بد من شكر الأستاذ سالم الزريقاني مدير دار المدار الإسلامي للنشر على دقته في اتباع المعايير العلمية وحرصه على أدق التفاصيل وصره على المراجعات العديدة.

في النسخة السابقة من كلمة الشكر توجهت بالشكر الجزيل لوالدي على تشجيعه الدائم، وعلى قراءته للنص المطبوع واقتراحاته وتصحيحاته. ولكن شاء الله أن يدعوه إلى جواره قبل أن يرى هذا الكتاب النور، فأدعو الله أن يُعامله بلطفه وإحسانه وأن يجمعنا به في مستقر رحمته. وإلى روحه وإلى روح النبي محمد عليه الصلاة والسلام وإلى أرواح جميع الأنبياء والأولياء والصديقين أهدي هذا العمل.

لهؤلاء جميعًا، جزيل الشكر والامتنان، من بعد شكر الله وحمده على أن وفقني لإتمام هذا العمل.

مع التأكيد على أن أي خطأ أو سوء فهم، فهو مني، وأنا أتحمل مسؤوليتي وحدي.

ناصر ضهيرية
مونتريال 2018

تقديم

تعرض ابن عربي لعنة انتقادات وصل بعضها إلى حد التكبير، ونهض عنه علماء للدفاع عنه، منهم الشيخ المكي الكازروني الذي رحل من مكة إلى مصر للقاء السلطان سليم بن بايزيد عام اثنين وعشرين وتسعمئة للمهجرة (1516م). وكان السلطان سليم يحترم الأولياء عمومًا وابن عربي خصوصًا، فأمر الشيخ أن يكتب أجوبة عما اعترض به على ابن عربي، وأن تكون بالفارسية لأن فهم السلطان للفارسية كان أفضل، فأجاب عن نحو أربعة وعشرين اعتراضًا من أهم ما اعترض به عليه، وقسمه على بابين وخاتمة. فكان الباب الأول في ذكر الاعتراضات، وفيه فصلان؛ أحدهما: ما يتعلق بوحدة الوجود، والآخر ما يتعلق بغيرها. وكان الباب الثاني في الأجوبة. وجاءت الخاتمة في بعض مناقب الشيخ رحمه الله وسلاسل طريقته. وقد سمي الكتاب الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.

ولأن أهل الحرمين وأكثر العرب لم يكونوا يعرفون اللغة لفارسية، طلب بعض المهتمين من البرزنجي ترجمة الرسالة، فترجمها إلى العربية بعنوان الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.

وقد فضل البرزنجي وضع الخاتمة أولًا، والتوسع في ترجمة ابن عربي، وإضافة ثناء العلماء عليه، مع الإشارة إلى تصحيح القول واستكمالها، واستكمال الأجوبة ليتم البيان. وحمل الاعتراضات والأجوبة بآنا واحدًا، وذكر كل جواب منها بجانب الاعتراض. وجعل حائمة الكتاب عبارة عن بعض الأحاديث النبوية نبزًا.

لقد أنهى الشيخ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني ترجمة كتاب الجاذب وإعادة ترتيبه في المدينة المنورة في 22 من شوال عام 1096هـ (أواخر أيلول عام 1685م). وتوفي بعد تأليفه بسبع سنوات، أي عام 1103هـ/1691م، قبل أن يُنجز الشيخ عبد الغني النابلسي تأليف كتابه الوجود الحق بدمشق في 13-7-1104هـ/21-3-1693م. ولم يطلع النابلسي على الجاذب الذي تُرجم في أثناء حياته كما أن البرزنجي لم يسمع به الوجود الحق لأنه توفي قبل أن يُنجز النابلسي تأليفه. علمًا بأن النابلسي كان يعرف شيخه البرزنجي: القشاشي وإبراهيم الكوراني، ويعرف أفكارهما، وكان قد زار مكة والمدينة سنة 1106هـ/1694م.

لكن لماذا التركيز على المقارنة بين الكتابين؟ يتضح الجواب من خلال النقاط الآتية:

1 - أن كلا من الكتابين يُعالج الموضوعات أنفسها تقريبًا، وأن كليهما كُتب في المئة نفسها. فالبرزنجي على إثر الكازروني يُعرّف المُشكلات التي بلورها نقاد ابن عربي وفي مقدمتهم ابن تيمية. ويليهِ في النقد العنيف والتكفير مؤلف فاضحة الملحدين الذي لم تُعرّف هويته بدقة لا عند الكازروني ولا عند البرزنجي. وكذلك فعل النابلسي، إذ نسب الكتاب مثل سابقه إلى سعد الدين الشاذلي، وشك في أن يكون المؤلف هو علاء الدين البخاري تلميذ الشاذلي.

2 - أن كلا الكتابين الجاذب الغربي من جهة والوجود الحق من جهة أخرى يُعالج مسألة 'وحدة الوجود' عند ابن عربي وأتباعه وشراحه.

3 - أن مؤلف كتاب الجانب الغربي هو الشيخ مكّي الكازروني وترجمه بعد 150 سنة تقريبًا البرزنجي بعنوان الجاذب الغربي إلى الجانب الغربي، وكلاهما من أتباع الطريقة النقشبندية، وكذلك كان النابلسي، وثلاثتهم من مُفكرِي المذهب الأشعري في علم الكلام، ووثقوا أفكارهم بالرجوع تقريبًا إلى كبار الأشاعرة أنفسهم المُتقدمين منهم والمُتأخرين.

4 - أن الفرق الوحيد الذي يجب أن تُشير إليه هو أن النابلسي ظل بعيداً عن تناول الموضوعات الفلسفية في كتابه، في حين كان الكازروني ومن بعده البرزنجي أقرب إلى الاستفادة من الفكر الفلسفي الإسلامي. بل يذهب كتاب الجاذب إلى عدّ فكر ابن عربي قريباً من المدرسة الإشراقية والفلسفة المشائية. وهذا الجانب من المقاربة مغلوطة؛ لأن المعلومات المتاحة عن ابن عربي تُشير بالأحرى إلى قرينه من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة أكثر من أرسطو والمثائية.

5 - أن أهمية الكتابين تنبع من كونهما يُمثلان ذروة الدفاع عن ابن عربي والترويج لأفكاره بعد قيام الدولة العثمانية. بل ارتبط تأليف الجانب الغربي باسم السلطان سليم العثماني بعد فتح الشام ومصر. ورشح النابلسي هذا الاتجاه بوصفه من أعلام الحقبة العثمانية والمدافعين عن ابن عربي.

لا يمكن إذا الفصل بين مصائر الدولة العثمانية وهذين الكتابين اللذين تقف وراءهما مدرستان متكاملتان في الدفاع عن ابن عربي وفكره هما: مدرسة المدينة⁽¹⁾ وعلى رأسها القشاشي والكوراني وتلميذه البرزنجي، ومدرسة دمشق وعلى رأسها عبد الغني النابلسي، ولاحقاً في القرن 19 للميلاد الأمير عبد القادر الجزائري وهو قادري ونقشبندي وشاذلي معاً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن إبراهيم الكوراني قد أحدث تأثيراً كبيراً في جزر الملايو من خلال شرحه رسالة التحفة المرسلة إلى النبي النبي ألفها النابلسي، وأسهم الكوراني في نشر أفكار ابن عربي في جزر جنوب شرق آسيا.

ومن جهة أخرى، جرّت مجالات متعدّدة بين هاتين المدرستين النقشبندية والمدرسة النقشبندية في الهند وعلى رأسها 'مجدد الألف الثاني' أحمد

(1) راجع حول مدرسة المدينة دراسة الباحثة الإيطالية سامويلا باغاني ضمن تحقيقها لرسالة "نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم" للشيخ عبد الغني النابلسي. المنشورة في مجلة دراسات نابولي الشرقية والمعهد الإيطالي للدراسات الأمريكية والشرقية، نابولي 2003. Samuela Pagani, *Il rinnovamento mustico dell'Islam. Un comment di 'Ahd al-Gani al-Nahulusi a Ahmad Sirhindi*, Napoli 2003, p.34-47

'شُرهندي' ندي بدأ 'كبريا' وانتهى بالتعريب على وحدة الوجود مُتكرراً المنهج السيل وهو 'وحدة الشهود' المشهور.

ولا سي فـا أعتبـة اس عرمت في الفكر الشيعة المتأخر ابتداء من السيد جبر صفي وشرحه نفصوص الحكم وملاً صدر الدين الشيرازي الذي أدمج في فلسفته المعاصر السبوتية والإنشائية وفلسفة الوجود عند ابن عربي. وأغلب هذه المبررات يعود فعل ترويحها إلى المشرق الفرنسي هنري كوربان.

بكري علاء الدين

دمشق - نيسان 2016

مقدمة التحقيق

أثارت نصوص ابن عربي (ت. 1240/638)، ولا سيما فصوص الحكم، عاصفة كبيرة من النقد، وفي الوقت نفسه حفزت الكثير من الشراح والمعلقين على دراستها وشرحها ومحاولة تقريب معانيها إلى القراء.

وكان نقد ابن تيمية (ت. 1328/728) هو الأبرز في تاريخ الانتقادات التي رجّحت إلى ابن عربي، إذ يُعدُّ النقد المنهجي الأول الذي شكّل نموذجاً لمُعظم من جاء بعده. وإذا كان القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي قد شهد نحو عشرة نصوص مطوّلة في الردّ على ابن عربي فإنّ العدد ازداد في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي ليبلغ تسعة عشر نصّاً نقديّاً. هذا دون الإشارة إلى الفتاوى التي يصعب إحصاؤها والتي تتعلّق بابن عربي وتلاميذه⁽¹⁾. وقد أورد عثمان يحيى أسماء 33 كتاباً في الدفاع عن ابن عربي و34 كتاباً في الردّ عليه، فضلاً عن 138 فتوى صدرت بحقه. ويُشار إلى أنّ الكتب المؤلّعة رقاً على ابن عربي أو دفاعاً عنه والعتاوى التي تتعلّق به يفوق عددها كثيراً ما أورده عثمان يحيى. ففي القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي أورد السخاوي (ت. 1497/902) في كتابه القول المنبي في أحوال ابن عربي ما يزيد على 300 فتوى تتعلّق بابن عربي، مع ملاحظة أنّ الجدل بشأنه لا يزال مستمراً حتى اليوم⁽²⁾.

(1) يُمكن الاطلاع على قائمة أنصار ابن عربي ومُتفديه في كتاب عثمان يحيى
Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi, étude critique*,
Institut Français de Damas 1964, vol 1, p 113 and after

(2) مُعظم العتاوى التي أوردها عثمان يحيى مأخوذة من كتاب القول المنبي للسخاوي، والذي
ينتهي عد سنة 896هـ وقد ذكر هري كوربان في مقدمته للطبعة الكدية من كتابه الخيال
الحلاق في تصوف ابن عربي أنّ هناك العديد من الأعمال المتعلّقة بابن عربي في -

وُشكِّل نصُّ محمد بن رسول البرزنجي (ت. 1103/1691) المُحقَّقُ هُنا إسهامًا في تاريخ الجدل المُستمرَّ بشأن الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربيّ خصوصًا، وخطوةً في دراسة تطوُّر الفكر الإسلاميّ بعد مرحلته الكلاسيكيَّة عُمومًا. فهو دفاعٌ مُنظَّمٌ ومنهجيٌّ عن أفكار ابن عربيّ وردُّ على مُنتقديه يتناول جميع الانتقادات واحدًا بعد الآخر، وتمتدُّ النقاشات فيه لتشمل طيفًا واسعًا من المسائل العقديَّة والفقهية والصوفيَّة والفلسفيَّة. فهذه النقاشات التي تناول فكر ابن عربيّ وأتباعه كالصدر القونويّ والفاشانيّ والجنديّ والجامي وغيرهم من أتباع ابن عربيّ تُشكِّل مصدرًا مهمًّا للفكر الإسلاميّ وتطوُّره بعد نهاية المرحلة الكلاسيكيَّة مع ابن رشد أو مع نصير الدين الطوسيّ وفخر الدين الرازيّ. إذ يتناول النصُّ المُحقَّقُ هُنا مُجملَ المسائل الفلسفيَّة والعقديَّة التي تداخلت مع الكثير من الأفكار الصوفيَّة والكلاميَّة في أعمال المُتأخريين مثل الثُّفَازانيّ والجُرْجانيّ والدونيّ.

وقد بدأت مع دخول السلطان سليم إلى القاهرة في عام 1517/922 مرحلةً جديدةً من السجلات، إذ طلب من أحد العلماء أن يكتب له رسالةً تتعلَّقُ بابن عربيّ وما يُثار شأنه من نقاشات وخلافات تصلُّ إلى درجة تكفير بعضهم له، ورفع بعض آخر له إلى أعلى درجات الولاية. وفي أوَّل الأمر، كُتِبَ هذا النصُّ باللغة الفارسيَّة بناءً على طلب السلطان سليم، وبعد نحو قرنين ونصف قرن طلب بعض التلاميذ في المدينة المنورة من أحد علمائها المُختصين بفكر ابن عربيّ، أي البرزنجي، ترجمة النصِّ. فعمل على ترجمة النصِّ مع زيادة الشرح والتوضيح والتأييد للحجج والبراهين حتى عدا النصُّ العربيّ يزيدُ على ثلاثة أضعاف النصِّ الأصليّ.

ولا يَشُعُّ المجال لعرض تاريخ الجدل القائم بشأن ابن عربيّ الذي لا يزال

- إيران والتي لم يذكرها عثمان يحيى. انظر:

Henry Corbin, *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris Entrelacs, 2006, p 19

مُستمرًا حتى الآن، واكتفي هنا بالإحالة على دراسة الدكتور ألكسندر كنيش الأكاديمية التي تناولت المواقف المختلفة من ابن عربي على مدى أربعة قرون بعد وفاته⁽¹⁾.

أبو الفتح الكازروني المكي وكتابه الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي:

يقول البرزنجي في مقدمة الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي إنه في عام 1517/922 أمر السلطان سليم بن بايزيد الشيخ الكازروني المكي أن يكتب أجوبة عما اعترض به على حضرة الشيخ قدس سره وأن يكون بالفارسية ليحيط به علماء، إذ إن معرفة السلطان للفارسية كانت أفضل من معرفته للعربية. فامتثل الكازروني للأمر وأجاب عن نحو أربعة وعشرين اعتراضًا من أمثال ما اعترض به عليه، وأكمل عمله الذي سماه الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي في 18 من شوال من عام 924هـ/26 من أكتوبر من عام 1518م في مدينة أدرنة⁽²⁾ عاصمة الخلافة العثمانية الأولى.

واختار السلطان سليم للشيخ الكازروني المكي لكتابة هذه الإجابات يعني أن الشيخ مكيا كان من أبرز العلماء المشتهرين بهذا الفن، غير أن ما يشير الدهشة هو أن ما تذكره المصادر التاريخية عن هذا الشيخ قليل جدًا. فلم يُذكر اسمه في الشقائق النعمانية الذي يورخ لعلماء الدولة العثمانية ولا في معظم كتب التواريخ والطبقات. وكل ما نجده معلومات يسيرة لا تتجاوز بضعة أسطر تكرر في بعض

(1) Alexander Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition* (Albany State University of New York Press, 1999)

(2) أبو الفتح محمد بن مطهر الدين محمد بن حميد الدين مشهور به شيخ مكي، الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مابل هروي، طهران، انتشارات مرلي، 1985، ص 219. نحدد الإشارة إلى أن الشيخ المكي يكتب في نصه (ابن العربي)، أي مع (أل) التعريف، غير أن الناشر الإيراني أثبت اسم الكتاب على العلاف (ابن عربي)، وقد تابعناه على ذلك لضرورة التوثيق من الكتاب المطبوع. وأما عنوان كتاب البرزنجي فقد أردناه كما أثبت البرزنجي، أي (ابن العربي).

المصادر. فقد أن حاجي خليفة قد ذكر الشيخ مكياً الكازروني ضمن شراح
فصوص الحكم فقال: 'وانتصر له الشيخ المكّي وهو أبو الفتح محمد بن مظفر
'ندير محمد بن حميد الدين عبدالله المعروف بشيخ مكّي العتوقى سنة [في حدود
926هـ]' رسالة فارسية سماها الجانب الغربي في [حل] مشكلات محيي الدين
ابن عربي ورتبها على بابين وخاتمة⁽²⁾. وما ذكره حاجي خليفة كرّره إسماعيل
باشا الممدادي في إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون⁽³⁾، وفي هدية
المعارفين⁽⁴⁾.

وقد مر أن الكتاب ألّف باللغة الفارسية، وقد نُشر النصّ الفارسي مُحققاً
على ثلاث نسخ. وللكتاب ترجمة عثمانية نُمت في سنة 1735/1148 بعنوان
الفضل الوهبي في ترجمة الجانب الغربي في حلّ مشكلات الفصوص لابن عربي
وقد نُشرت باللغة التركية في عام 2004. غير أن ما ورد في تقديم كلا التحقيقين
لا يُقدّم مزيداً من المعلومات عن شخصيّة مؤلّف هذا العمل.

وفي نهاية نصنا المُحقّق هنا نجد أن الشيخ مكياً يذكر اسمه على النحو
الآتي: 'الفقيه الترابي مُصنّف هذا الكتاب أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد
ابن حميد الدين عبد الله الصديقي المشهور بالشيخ مكّي'⁽⁵⁾ (مانيا،
ق200ب). وكان المُترجم إلى اللغة العربية محمد بن رسول البرزنجي قد قدّمه
بقوله: 'أبو الفتح فتح الدين محمد بن أبي المعالي مظفر الدين محمد بن حميد

- (1) لم يذكر التاريخ في الأصل، أي في كشف الظنون، وأُبتاه من هدية المعارفين.
- (2) مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي حيفة وكاتب حلب، كشف الظنون عن أسامي الكتب
والفنون، تحقيق شرف الدين يالتقاي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ح2،
ص1264.
- (3) إسماعيل باشا السامي الممدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، تحقيق
شرف الدين يالتقاي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ح1، ص359.
- (4) إسماعيل باشا الممدادي، هدية المعارفين وأسماء المؤلفين وأثار المصنفين، (استنبول،
1951، ح2، ص228).
- (5) في الأصل الفارسي يرد فقط. العبد الأصغر أبو الفتح ابن مظفر. الشيخ مكّي، الجانب
العربي، ص219.

الذين عبد الله بن سعد الدين الكازروني المكي الصديقي الأشعري الشافعي¹ (مانيسا، ق 12).

وثمة مصدر آخر يحوي بعض المعلومات الإضافية هو عمل برسلي محمد طاهر ترجمة حال وفضائل شيخ أكبر محيي الدين عربي إذ ينسب المؤلف شرحاً لفصوص الجكم إلى الشيخ مكي، ويذكر أنه أحد تلامذ مولانا عبد الرحمن الجامي⁽¹⁾. وهذا الشرح الذي يذكره برسلي لم يرد في كتاب عثمان يحيى على الرغم من أنه ذكر له عملاً آخر عنوانه عين الحياة في معرفة الذات والأفعال والصفات⁽²⁾. وهذا العمل للشيخ مكي يُقدّم معلومات مهمة عن حياته وطلبه للعلم وتلخيصه لعبد الرحمن الجامي.

وقبل عرض ما وجدناه من معلومات عن حياة الشيخ مكي ورحلاته في طلب العلم، تجدر الإشارة إلى أن 'الكازروني' اسم عائلة اشتهرت بالعلم، وهي تعود في أصولها إلى مدينة كازرون في العراق. يقول عبد الرحمن الأنصاري مؤرخ العائلات المدنية: "نسبة إلى مدينة كازرون المشهورة بأرض العراق، وهذا بيت كبير وبالعلم والدين شهير. ويتسبون إلى سيدنا عبد الله بن الزبير رضي الله عنه. وكان وصولهم إلى المدينة المنورة في القرن الثامن. وقد ترجم كثيراً منهم المؤرخون كالحافظ السخاوي وغيره. وقد انقرض هذا البيت بموت العلامة الخطيب والإمام الشيخ عبد الرحمن الكازروني الشافعي في سنة 1115⁽³⁾."

ويشكل مخطوط توبكابي بنسخته (1549) (1575) أهم مصدر عن حياة الشيخ مكي حتى الآن على الرغم من أن نُسختي المخطوط لا تذكران تاريخ

(1) Bursaî Mehmet Tahir, *Terceme-i hâl va fezâil-i Shaykh-i Ekber Muhyiddin Ibn 'Arabî* [Tarjamat hâl wa fadâ'il shaykh akbar Muhyî al-Dîn 'Arabî] (Dâr Sa'âdât 1329 AH), 24.

(2) Osman Yahya *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, étude ecritique* (Damas. Institut Français de Damas, 1964), vol. 1, 119.

(3) عبد الرحمن الأنصاري، تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للسنيين من أنساب، تحقيق محمد العروسي المطري، تونس، المكنة العتيقة، 1970، ص 410.

ولادته أو وفاته. وما كنت في هذا بالإشارة إلى الجوانب المتعلقة بحياته في هذا العمل دون الدخول في إشكالات المخطوطين ومضمونهما⁽¹⁾.

يذكر الشيخ مكّي أنه كان كثير الفحص عن معاني الفصوص والفتوحات حتى اتقى شيخاً مغربياً لارمه مئة قصيرة، ثم ارتحل بعد ذلك من مكة إلى مصر ومنها إلى الخليل ثم القدس، ليُلقي بعدها عصا الترحال في دمشق لبعض الوقت ملازماً مقام ابن عربي. ووصف الشيخ مكّي هذه الرحلة بقوله: "فأقمتُ عند مزار الشيخ الأكبر محيي الدين وتوجّهتُ إلى الله في تحصيل هذا الدرّ الثمين، ثم طالمتُ الفتوحات المكيّة وما تيسر تحصيله من المصنّفات المحيويّة. ففتح الله عليّ بشيء من أذواق الحصوص في الفتوحات والفصوص" (متحف توبكابي بإستانول 1549، ق2ب). ثم ارتحل بعدها إلى تبريز ولازم أحد مشايخ الصوفيّة هناك أربعة أعوام. وإن لم يذكر اسم هذا الشيخ في هذا العمل فقد ورد في كتاب الجانب الغربي (ص209)، وكذلك في الجاذب الغيبي (مانيسا، ق118) اسم أحد مشايخه في تبريز وهو السيّد أحمد الدينديّ المشهور بالسيد لاله، فلعلّه هو. وبعدها ارتحل في خراسان حتى وصل إلى هراة حيث لازم عبد الرحمن الجامي (ت. 1492/898) وأخذ الطريقة النقشبندية على يديه، إذ يقول: "لما أكرمني الله سبحانه بلثم تراب أعتاب سيدي الإمام العارف مجمع الحقائق والمعارف قدوة الموحدين وعمدة السالكين... مولانا نور الملة والشرعة والطريقة والحقيقة والذي عبد الرحمن الجامي، رُوح الله روحه وزاد فتوحه، ولازمته ملازمة المريدين. وأقمت بفناء حصرتة إقامة الطالبين وسمعت عليه نصف شرحه الذي

(1) أود الإشارة إلى أن المخطوطين شبه متطابقين في مضمونهما إلا أنهما يختلفان في بعض تفاصيل المقدمة، فأحدهما مَهْدَى إلى السلطان، لأشرف قانصوه الغوري، آخر سلاطين المماليك في مصر، والثاني مَهْدَى إلى السلطان بايزيد العثماني. ونعلم أن الشيخ مكّي توجه إلى القاهرة، مهل فشل في الوصول إلى السلطان الأشرف فأرسل كتابه إلى السلطان بايزيد أو توجه إليه؟ وأيضاً فإن عنوان المخطوط الأول هو عجالة الوقت وهذا عنوان شرح الفصوص الذي ذكره برسلي، وكتب تحت العنوان: مختصر حين الحياة، ولكن كيف يكون حين الحياة مهدي للسلطان بايزيد ومختصر مهدي للسلطان قانصوه الغوري؟ وهناك إشكالات أخرى بحاجة للمزيد من البحث

علّقه على القصص وجعله لمعانيه كالنصوص وأخذت عنه طريقة النقشبندية والسلسلة الصديقية⁽¹⁾ (توبكابي 1549، ق2).

وبعد وفاة عبد الرحمن الجامي رحل الشيخ مكّي إلى بلاد السند والهند، وتجوّل هناك مُدّة ثم عاد إلى مكّة، دون أن يحلّد أيّ تاريخ في وصفه لهذه الرحلة، إذ يقول واصفًا لِنَها: "وكانت هذه الرحلة بكرم⁽²⁾ سببًا للاستفادة من جماعة من علماء النظر والانخراط في سلك أرباب الفكر من الفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء والمُحدّثين لو لَوُحْتُ بذكرهم وما اقتبسته من نورهم لطال الكلام في هذا المقام" (توبكابي 1575، ق6ب-17). واستغرقت هذه الرحلة عشرين سنة من حياة الشيخ مكّي، إلّا أنّه لم يذكر متى غادر مكّة ولا متى عاد إليها، إلّا ما أشرنا إليه من عودته بعد وفاة الجامي وبعد جولته في بلاد السند والهند.

وعند عودته إلى مكّة عزم على شرح قصص الحكم، فقد قال: "هذا، ولقد طالما خطر ببالي وخال بخيالي الخالي أن أنمّق شرحًا على القصص وأشيد مباني معانيه بقواطع النصوص حتى يصير كالبيان المرصوص، وأتعرّض في كل مسألة من مسائله إلى كلام الحكماء والمتكلّمين، وأميز كلام الموحدين المُتشرّعين من كلام "الوجودية" الملحدين، وأجمع ما ذكره الشيخ في الفُتوحات وأمزجه بما ورد عليّ من السنوحات. غير أنّ الأمور مرهونة بأوقاتها والحاجات متوقّفة على ساعاتها" (توبكابي 1549، ق2ب).

وما إن جمع جُملة من مُقدّمات الشرح حتى تغيّرت الظروف وعلته المِحن. وبسبب الظروف الصعبة التي مرّ بها أخذ عائلته وانتقل إلى القاهرة، ولكن لم تكن الأمور في القاهرة أفضل حالًا، ولم تبيّر له كتابة شرحه على القصص، ولذا قرّر أن يكتب كتابًا يتوجّه به إلى السلطان طلبًا للمُساعدة: "فلما وصلت إلى الديار المصرية ضلّعت⁽³⁾ المطبّعة وضُعفت الطوئة، لكثرة الأنباع وقصور الباع

(1) ضلّعت: دلت وانحنى ظهرها.

وكساد الضاع. فأقمت بها مُضَكَّرًا وسكتُ فيها مُتَحَيَّرًا، محطّر بالضمير الضامر أن أحجم كتابًا في علم التوحيد ومعارف أهل التحريد والتفريد، وأوشحه بمقالات الشُّطْر وشانح لأفكار، ليكون نُحفَةً مَكْبُتَةً وطُرْفَةً فَتَحِيَّةً. وذكر أنه سَمَاءَ عَيْن الحياة في معرفة الذات والأفعال والصفات (توبكابي 1549، ق14). فهل ما جاء في هذا الكتاب هو ما جمعه من موادٍ لشرح القصص؟ هذا مُحْتَمَلٌ، ولا سِيَّما أن العنوان الوارد في (توبكابي 1575) هو كتاب خِجَالَةُ الوقت أو مُجَنَّلُ عَيْن الحياة، كتب أبي الفتح محمد بن مظفر الدين في شرح قصص الحكيم على وجه الإجمال في بعض ما يردُّ على القصص من الأقوال.

ورثنا أعاد الكازرومي ترتيب مواده في هذا الكتاب وقرّر تقديمه إلى السلطان قانصره الموري ولكنه لم يتسكّن من ذلك، فعمل على تغيير المُقَدِّمة وسمى لتقديمه العمل إلى السلطان بيزيد، ومن هنا كانت بداية علاقته بالسلطان سليم بن بايزيد الذي أمره بكتابة الكتاب الذي سَمَاءَ الجانِب الغربي في حلِّ مُشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي والذي ترجمه لاحقًا محمد بن رسول البرزنجي إلى اللغة العربية.

البرزنجي وكتاب الجاذب الفيني إلى الجانِب الغربي في حلِّ مُشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي:

يذكر البرزنجي في بدايات كتابه هذا أن بعض الأجلّاء المهرة في العلوم الطاهرة والناطة ومن المحيّن والمُعْتَقِدِينَ لجانِب الشيخ طلب منه ترجمة الكتاب لأنَّ أهل الحرمين وأكثر بلاد العرب لا اعتناء لهم بلُغَةِ الفرس ولا يفهمون معانيها. وفي نهاية العمل (مانيسا، ق1201) يذكر أنه انتهى من ترجمته في عصر يوم السبت الثاني والعشرين من شوال سنة ست وتسعين وألف في المدينة المؤوَّدة وعلى الرغم من حجم الكتاب الكبير، نجدُ البرزنجي يقول إنَّ ترجمة الكتاب أخذت منه نحو شهر فقط. ولم يكن عمل البرزنجي مُجرّد ترجمة للكتاب، فالمصنّف العربيّ يبلغ نحو ثلاثة أضعاف الأصل الفارسيّ، إذ عمد البرزنجي إلى الشرح والتفصيل وزيادة التوضيح من خلال المصادر والمراجع التي

تشمل طيفاً واسعاً من كتب التصوف والعقيدة والفقه والفلسفة وغيرها من مختلف العلوم العقلية والنقلية. وهو يُقرأ في آخر الكتاب بأن عمله لم يكن مُحرّز الترجمة، إذ يقول (مانيّا، ق 1201): "فأخذت في تعريبه وتقريره وتعريبه وتنقيح وتربيته ونكثيره، ولم أَلْ جهداً في تهذيبه وتحريره". لقد استخدم البرزنجي كل ما سبقه من علوم في سبيل توضيح أفكار ابن عربي وتأويلها على نحوٍ يُوافق الفكر الأشعري، ولذا نجد في صفحات الكتاب أسماء الغزالي والفخر الرازي والجرجاني والفتاراني والسواني وغيرهم من أعلام علم الكلام والفلسفة تتكرّر لشبّههم في توضيح فكر ابن عربي ولتضعه ضمن سياق الفكر الإسلامي العام.

ويُردّ اسم المؤلف في نهاية هذا العمل على النحو الآتي: أبو عبد الله محمد بن رسول البرزنجي الحسيني الموسوي. وورد اسمه في كل من تحفة المحبين للأنصاري وهدية العارفين للبغدادي وملك الدرر للمرادي: محمد بن عبد الرسول البرزنجي. وفي مصادر أخرى مثل المياشي في رحلته والمجيب في خبايا الزوايا والعجلوني في حلية أهل الفضل والكمال يرد الاسم على النحو الآتي: محمد بن رسول البرزنجي، مع ملاحظة أن المجموعة الثانية هي من المعاصرين للبرزنجي وممن اجتمع به. غير أن الأهم هو ما يذكره البرزنجي نفسه في مؤلفاته، ففي هذا الكتاب ورد اسمه على النحو الآتي: محمد بن رسول، وكذا في الأعمال الأخرى المنشورة مثل سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين⁽¹⁾، وفي كتابه النوافض للروافض⁽²⁾، وأيضاً في كتابه القول المختار في حديث: "تحتاج الجنة والنار"⁽³⁾ نجد أن البرزنجي يذكر اسمه دائماً

(1) محمد بن رسول البرزنجي، سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين، تحقيق السيد عباس أحمد صفر الحسيني وحسين محمد علي شكري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006، ص 327.

(2) محمد بن رسول البرزنجي، النوافض للروافض، تحقيق محمد هداة نور وحيد، رسالة دكتوراه غير مشورة، السعودية، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 1992، ص 4 من الدراسة.

(3) محمد بن رسول البرزنجي، القول المختار في حديث تحتاج الجنة والنار، تحقيق العربي الدائر الفرياطي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2003، ص 59.

على نحو الأنبي محمد بن رسول البرزنجي، وهو ما مشته في عملنا هذا.

وقد وُجد البرزنجي ليلة الجمعة في ثاني عشر ربيع الأول من سنة 1040/ 19 من أكتوبر من سنة 1630 بلدة شهررور وشأ بها وقرأ القرآن وبقية العلوم على والده ثم قرأ سلكه على جماعة من العلماء مثل ملا محمد شريف الكوراني. ثم رحل صائداً للعلم والتقى الكثير من العلماء الذين ذكر الحموي بعضهم بقوله: "ودخل همدان وبغداد ودمشق والقسطنطينية ومصر وأخذ عمن بها من العلماء ولأعيان وأحاروه. فأخذ بماردين عن أحمد السلاحي الحارديني، وبحب عن أبي التوفاء العرضي ومحمد الكركي، وبلغشق عن عبد الباقي الحسني وعبد القادر الصفوري، وبغداد عن الشيخ مدليج، وبمصر عن شيخنا ناسي ونشراملي وسلطان المزاحي ومحمد العناني وأحمد المعجمي، وبالحرمين عن الرفدين إليهما كالشيخ إسحاق بن جهمان الزبيدي وعلي السبيع وعلي الحفيني النعري وعيسى بن محمد الجعفري وعبد الملك السجلماسي ومحمد بن ناصر وغيرهم وعن علي بن الجمال وعبدالله باقشير وغيرهما".

فقد رحل البرزنجي في بلاد الشام ومصر والدولة العثمانية حيث حظي بالقبول وكان يلقب بـ "شيخ راده" قبل أن يصل إلى المدينة المنورة في عام 1068/ 1658 حيث تزوج ابنة محمد المغربي ودرس مع كل من صفي الدين نقاشي وملا إبراهيم الكوراني وغيرهما من العلماء. ويصفه الحموي بأنه "علامة معقول ومنقول وإمام أهل الفروع والأصول الجامع للفنون العلمية المنصّل من أدواق السنة النبوية".

واستقر البرزنجي بعد ذلك في المدينة المنورة وتصدّر للتدريس، وصار من أعيان البلدة، وهذا سبب له الكثير من العداوات حتى بلغ العداء له محاولة قتله. ردّ على ذلك أن طعمه الحاد قد راد من أعدائه، يقول المعجمي واصفاً طبعه: "وهو حظه الله تعالى غمري المقام لم يترك له الحق من صديق. أنكر على أهل المدينة أمره فعدوه حتى نسوا في حبه وإمانته". وحبس بعدها مدة من الزمن إلى أن تمكن من الفرار، إذ توجه إلى مكة ومنها صاحب الحاج الشامي قاصداً

القسطنطينية. يقول الحموي واصفاً هذه الرحلة: 'وكانت له في الروم منزلة عليّة عند كُرائها لأنّه تكرر ذهابه إليها. فشكا ما حصل له من أناسٍ في المدينة عبّهم وأخرج فيهم أوامر سلطانيّة على ما أراد، ورجع إلى المدينة الشريفة. ومرص فل وصوله إليها أياماً ووصل إلى المدينة أوّل النهار وهو مريض ومات طهر ذلك اليوم. وأراد الله سبحانه به حيراً إذ لم يجز على يديه أدية أحدٍ بها'. وكانت وفاته في غرة محرم سنة 1103/سبتمبر سنة 1691.

وفي الكتاب الذي يؤرخ للعائلات الملية يقول الأنصاري: 'يت الرزنجي نسبة إلى برزنج بلدة مشهورة في بلاد الأكراد، وهي تقع قريباً من مدينة السليمانية في العراق حالياً. وتذكر بعض المصادر أن نسب عائلة الرزنجي يعود إلى موسى الكاظم، وقد أورد الحموي النسب كاملاً فليراجع هناك. وقد ذكر الحموي أن والدته هي الشیخة فاطمة بنت شكر الله بن نور الله الكوراني ولها أسانيد عالية في الحديث.

مؤلفات البرزنجي:

وللبرزنجي نحو ثمانين عملاً، طبع منها سبع رسائل. وأورد هنا قائمة بأعماله مبتدئاً بالأعمال المطبوعة، ثم بقيّة الأعمال مرتبة هجائياً:

1. الإشاعة في أشراف الساعة، وهو أشهر أعماله وقد طبع مراراً.
2. سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين.
3. لنا والنوت في معرفة ما يتعلق بالقنوت.
4. الصافي عن الكدر فيما جاء عن سيد البشر في القضاء والقدر.
5. القول المختار في حديث: 'نحاجت الجنة والنار'.
6. التوافض للروافض وهو مختصر التوافض على الروافض لميرزا مخدوم.
7. نجات الهلك في بيان معنى مالک الملک.
8. أجوبة الحسم في الأسئلة الخمس، جواب عن أسئلة وردت من أهل حمص.

9. إرشاد الأواء إلى معنى 'من قرأ حرفاً من كتاب الله'.
10. إساء الكساء على عورات النساء.
11. أشدُّ فكر وأشدُّ مشقة في إعراب 'أشدُّ ذكراً وأشدُّ خشية'.
12. إضاءة النبراس لإزاحة الوسواس الخناس.
13. اعتراض على صالح بن مهدي المقبل في 'العلم الشامخ في إنباط الحق على المتيقن'.
14. الأعجوبة في الأعمال المكتوبة.
15. الإعارة المصنوعة على مانعي الإشارة بالمسبحة.
16. إلهام الصواب لأولي الألباب.
17. أنهار السلسيل لرياض أنوار التنزيل، حاشية على أنوار التنزيل لليضائي.
18. الاهتداء إلى دفع تعارض حديثي الابتداء.
19. إيقاظ لآباء لفهم لاشتهاء الواقع لابن نجيم في الأشباه.
20. بغية الطالب لإيمان أبي طالب.
21. لتأييد والعون [للقائلين بإيمان فرعون].
22. التحرير الجدير لجناب القاضي مير.
23. تحصيل الأعمال بتعريف العمال مصرف بيت الأموال.
24. الترجيح والتصحيح لصلاة التسبيح.
25. الترغيم والترخيم في اسم الله الجليل الكريم.
26. الترغيم والترخيم لمنكر التعظيم والفهم.
27. تفصيل لوح الإيمان بتزيه عرش الرحمن.
28. الحاذب الغيبي إلى الحبيب الغريبي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.
29. الجمعة.

30. جنات لدن في جنات عدن.
31. خالص التلخيص، مُختصر تلخيص المصباح.
32. دفع التعويل على نفع التأويل.
33. رجل الطاووس في شرح القاموس للفيروزآبادي.
34. رسالة في الجهر بالبسملة في الصلاة.
35. رسالة في رفع السبابة.
36. رفع الاشتباه عن كلام الأشباه.
37. رفع الإصر عن كونه صلى الله عليه وسلم لم ينطق بالشعر.
38. رفع الثلب عن ترك مسح الرأس من أحد وضوءات الخمس.
39. السيل في إعراب "حبنا الله ونعم الوكيل".
40. السيف الصقيل في أذكار القول الثقيل.
41. السيف المسلول على قاضي رسول.
42. شرح ألفية المصطلح للسيوطي.
43. شرح الخارق وجرح المارق.
44. الصارم الهاشم للدماغ محمد هاشم.
45. الضاوي على صبح فاتحة البضاوي.
46. الضوء الوهاج في قصة الإسراء والمعراج.
47. طم السيل على حاطب ليل.
48. العافية شرح الشافية (لم يتمها).
49. العقاب الهاوي في البحث مع الشاوي. وتسمى: العقاب لهاوي على الثعلب الغاوي، والنشاب الكاوي للأعشى الغاوي، والشهاب الشاوي للأحول الشاوي.
50. عين التسليم في حكم التصلية والتسليم.

51. غابة الاعتذار في الجمع في الحضر لدوي الأعدار.
52. غاية الاهتمام بغير «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَرِّ أَفْلَكٌ».
53. فتح الرمي شرح المحرر للراعي.
54. المصول في ترجمة عبد الرسول [والده].
55. فلق الصبح في الحسن والقبح.
56. الفوز والظفر نفهم آيات الوصية في السفر.
57. قدح الزند في رد جهالات أهل سرهند. وسيرد لاحقاً أن البرزنجي كتب عشر رسائل بالعربية والفارسية للرد على الرهندي.
58. القسط الميزابي في بيان إحصان الزاني.
59. القصيدة البلعارية.
60. قضاية العابد في مختصر هداية الراشد.
61. القول السديد في وجوب رسم الإمام والتجريد.
62. القول المختصر في ترجمة ابن حجر.
63. القول المرصي في الفرق بين الصلاة والسلام والترضي.
64. القول المعول فيمن هو بمسجد المدينة الراتب الأول.
65. الكواكب المضينة في شرح بعض آيات الجزية.
66. المحاكمة بالإنصاف في مخاصمة القاضي والكشاف في تفسير آيتين في سورة النساء.
67. مرقاة الصعود في تفسير أوائل العقود.
68. مراج الرنجيل لحياض التأويل للبيضاوي.
69. المصطبح لإيضاح ألفية المصطلح.
70. المقالة النية في توضيح اعتراض الجامي على الخمرية.
71. المنيك في دخان التباك.

72. الناشرة.

73. نشر اللواء في نصر الأولياء.

74. نصاب الصغار.

75. نصب المجانيق لرفع شبهة "الغرائق".

76. نفي الريب فيما ورد من ندب الاكتحال وكراهة نفث الشيب.

77. هداية الراشد إلى كفاية العابد.

78. هداية المرید في التصوف.

ولم يُشكك أحد في صحة نسبة كتاب الجاذب الغيبي إلى البرزنجي، وجميع المخطوطات متفقة على أن المؤلف هو محمد بن رسول البرزنجي، مع العلم أن إحدى هذه المخطوطات نُسخَت بيد حفيد ابن المؤلف الشيخ جعفر البرزنجي مؤلف المولد المشهور بـ مولد البرزنجي. زد على ذلك أن البرزنجي قد أحال على هذا الكتاب في رسالة له مطبوعة هي القول المختار في حديث "تحاجت الجنة والنار"، ففي معرض حديثه عن خلود العذاب يقول: "كما بينا ذلك أتم البيان في كتابنا الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي"⁽¹⁾.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن أساس هذا العمل هو كتاب الكازروني المكي المُسمى الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي الذي انتهى من تأليفه سنة 924هـ باللغة الفارسية بناءً على أمر السلطان سليم. وذكرنا سابقاً أيضاً أن عمل البرزنجي لم يكن مجرد الترجمة بل عمد إلى الشرح والتوضيح وتأييد الأدلة والبراهين بمختلف المصادر والمراجع حتى عدا هذا العمل موسوعةً تتضمن مناقشةً معظم المسائل الصوفية والكلامية والفلسفية. زد على ذلك أن البرزنجي قد عاد إلى جميع مؤلفات ابن عربي التي استخدمها

(1) محمد بن رسول البرزنجي، القول المختار في حديث تحاجت الجنة والنار، تحقيق العربي الدائر الفرياطلي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2003، ص 46.

الكارروبي (أورد الاقتباسات على نحوٍ مُطوّلٍ ومُفصّلٍ، وأورد ما يناسبها ممّا ذكره ابن عربيّ في أماكن أخرى من مؤلفاته. على أنّ عمل التزنجي لم يخلُ من اعتقاد الكارروبيّ والردّ عليه في بعض المواضع.

وصف المخطوطات

استند تحقيق هذا الكتاب على أربع مخطوطات؛ الأولى منها: كُتبت في حياة المؤلف، والثانية: كُتبت بيد حفيد ابن المؤلف، والثالثة: نُسخت من قبل أحد تلاميذ المؤلف وتمت مُراجعتها من قبل ناسخ مُحترف مُتمهر في نسخ مُصنّفات ابن عربي وعليها حواش قيّمة. وأما الأخيرة فهي حديثة تعود إلى القرن العشرين، ولها قيمة تاريخية كمثال على استمرار تقاليد السماع والإجازات حتى عصرنا الحالي.

إضافة لهذه النسخ الأربع التي سيرد وصفها بالتفصيل وفي المراحل المُتأخرة من إخراج الكتاب توصلت إلى نسختين أخريين وعند دراستهما تبين أنهما مُتأخرتان ولا تحويان أي حواش أو ملاحظات أو تملكات ذات قيمة تستدعي مُقارنتهما مع بقية النسخ وإثبات الاختلافات، ولذا اكتفينا بالإشارة إليهما هنا⁽¹⁾.

1. مخطوط مجموعة مانيسا Manisa il Halk Kütüphanesi 45 HK 6230 في مدينة مانيسا بتركيا، ورمزت له بالحرف (ت)

نُسخ هذا المخطوط في حياة المؤلف وفي المدينة المنورة حيث كان يعيش المؤلف وقوبلت على نسخته ممّا يجعلها بقيمة نسخة المؤلف نفسها. ورد في مُقدّمتها: الجاذب الفبي إلى الجانب الغربي تأليف سيدنا السيد السد العالم المُحقّق المُعتمد، السيد محمد بن رسول البرزنجي ثم المدني أبقاه الله في عافية تامة ونفعنا به وبعلومه.

(1) نسخة رابع باشا بإستانبول 654، وليس عليها تاريخ نسخ وإن كان من المرجح أنها قد كُتبت في أواخر القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر لميلادي نسخة في جامعة الإمام سمرقند بالرياض برقم 1109، وهي منسوخة في سنة 1306هـ.

- وفي آخر السحة ورد اسم الساسح وتاريخ النسخ:
- وقال كانه محمد بن عبداللطيف الحاوي البتني: قد من الله علينا بكتابته واستعنا به كثيرًا والحمد لله رب العالمين.
- وقد كملت الكتابة ليلة الجمعة 24 محرم مفتاح سنة 1097 برباط سيدنا علي رضي الله عنه وعن كل الصحابة أحمدين بطاهر المدينة المنورة على خير ساكنها أفضل لصلاة والسلام عدد خلق الله لعلام.
- وورد أيضًا في آخر ورقة: بلغ مقابلة على أصله على يد مولفه.
- حنه دائري مفاده: وقف الحاج سليمان المدرس...
- تألف هذه السحة من 212 ورقة، وكل صفحة تألف من 25 سطرًا، وما يُقرب 11 إلى 12 كلمة في السطر الواحد.
- في بداية المخطوط هناك فهرس عشوائي لبعض موضوعات الكتاب وقد استعنا به في ذكر العناوين الفرعية.
- العناوين الرئيسية وبعض الكلمات المفتاحية كُتبت باللون الأحمر.
- النخط "تعليق" عثماني مع بعض تأثيرات "شكسته".
- وقد اعتمدت هذا المخطوط على أنه النسخة الأم.

2. مخطوط مجموعة هداني أندي Hüdayi Ef 506 في مكتبة حاجي سليم آغا بإستانبول، ورمزت له بالحرف (هـ)

لهذا المخطوط أهمية كبيرة كونه نُسخ على يد حفيد ابن المؤلف وهو عالم له مكانته أيضًا. ورد في آخره (ق 1247) "بلغ مقابلة من أول الكتاب في الخامس من حمادى الأولى سنة 68 [11] كتبه جعفر برزنجي حفيد المصنف"

والناسخ هو السيد جعفر بن حسن بن عبدالكريم بن محمد بن رسول البرزنجي. ولد في المدينة (1128 / 1714) وتوفي فيها في (1177 / 1764). له العديد من المصنفات أشهرها المولد البوي المعروف باسم مولد البرزنجي.

في صفحة الغلاف نجد عنوان العمل: الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي. وبأسفلها كتب اسم المؤلف: محمد بن رسول البرزنجي.

يتألف هذا المخطوط من 250 ورقة، وفي كل صفحة 25 سطراً، وبكل سطر حوالي 11 كلمة.

الخط نسخ واضح.

وهذه النسخة مُقابلة وعليها بلاغات كثيرة إذ ترد كلمة "بلغ" في العديد من الصفحات من بداية المخطوط حتى آخره.

العناوين الأساسية وبعض الكلمات المفتاحية كُتبت بالأحمر. وبعض العبارات المُهمّة وضع أعلى منها سطر باللون الأحمر.

3. مخطوط مجموعة لا له لي Iakel, 1352 في المكتبة السليمانية بإستانبول، ورمزت له بالحرف (س)

هذه النسخة مُقابلة على نسخة أخرى بشكل كامل وتحوي بعض الهوامش والملاحظات بالغة الأهمية.

كُتبت بخط نسخ. لم يرد اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ في هذا المخطوط، إلا أننا نقراً في بداية المخطوط، تأليف أستاذنا السيد العلامة.

مما يُشير إلى أنّ الناسخ هو أحد تلاميذ البرزنجي. وما يزيد من أهميتها أنها كانت في ملكية إبراهيم الحلبي، كما هو وارد في ورقة الغلاف: مَنْ مَنْ مِنْ مَنْ مِنْ فضلته على عبده إبراهيم الحلبي عفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين. وورد في هامش (ق 143): "أقول أنا الفقير إبراهيم الحلبي" وخط الحلبي مُختلف عن خط المتن وقد علّق عليها إبراهيم الحلبي العديد من

الحواشي المهمة، وقد أثبتتها جميعاً في هامش النص. وهو إبراهيم بن مصطفى الحلبي أحد تلاميذ الشيخ عبد الغني النابلسي (ت. 1143هـ/1731م). وأخذ عن جماعة من علماء الحجاز منهم الشيخ طاهر الكوراني ابن ملا إبراهيم. ويذكر المؤرخ المرادي أن الوزير راغب باشا قد كلّفه بمُقابلة نسخ الفتوحات المكية بعد أن أتى بأصلها من قونية وأنّ المقابلات عليها بخطه. وكان أيضاً أستاذاً في جامع السلطان سليم بإستانبول وكذلك في آياصوفيا، وقد توفي في سنة 1190/1776⁽¹⁾.

يتألف هذا المخطوط من 261 ورقة، وفي كل صفحة 25 سطراً، وفي كل سطر حوالي 10 كلمات.

على الغلاف هناك ختم السلطان سليم.

الساخ غالباً ما يكتب الهمزة بـاء حتى في مؤلفات ابن عربي مثل كتاب الخوازين ولا يوردها في آخر الكلمة مثل: رؤساء، حكماً. غير أننا أوردنا النص المُحقّق وفق قواعد الكتابة المعاصرة.

4. نسخة رياض المالح، ورمزت لهذا المخطوط بالحرف (م)

هذه النسخة حديثة مكتوبة بخط رقعة واضح وجميل وقد ذُكر في بدايتها أنّ القراءة والنسخ بدأنا في عام 1385هـ/1965م. وقد استغرق النسخ والقراءة حوالي السنة إذ ورد في آخر المخطوط أنّ النسخ انتهى يوم السبت في 25 ربيع الثاني 1386/23 يوليو 1966. ولهذه النسخة قيمة تاريخية تُثبت استمرار تقاليد النسخ والقراءة والمُداينة بدمشق رغم ظهور الطباعة منذ زمن بعيد. وقد ورد في نهاية المخطوط بعض أسماء من حضر سماع وقراءة هذا العمل. أولهم اسم السامع وهو محمد حيرات بن سالم فخري. ومن بين أسماء الحضور الشيخ فايز الكيلاني الذي كان شبح الطريقة الكيلانية في حماة، وأستاذنا أستاذ علم

(1) المرادي، ملك الدور، ج 1، ص 38

الاجتماع والتصوّف في جامعة دمشق الدكتور عبد الكريم اليافي (1919-2008) رحمهم الله جميعًا.

تألف هذه النسخة من 447 ورقة مفردة من القياس الحديث A4، في كل ورقة 22 سطرًا، وفي كل سطر حوالي 12 كلمة.

بدأ المرحوم رياض المالح بمُقارنة هذه النسخة مع نسخة (لاله لي) المذكورة سابقًا، إلّا أنّه لم يتمّ إلّا تسع صفحات من المُقابلة.

وكان المالح في كتابه الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي سلطان العارفين وإمام المُحبّين وبقية المُجتهدين قد ذكر خلال حديثه عن مصادر مؤلّعات ابن عربي كتاب الجاذب القبيي إلى الجانب الغربي وأشار إلى نسخة حديثة غالبًا هي هذه التي نستخدمها هنا وقال: إنّها منسوخة عن نسخة أقدم منها مملوكة للشيخ محمد فريز الكيلاني شيخ الطريقة الكيلانية في حماة، ولا نعرف عن مصيرها شيئًا.

ناصر ضميرة

مونتريال نيبان (أبريل) 2017

منهجية التحقيق

- هدف أي تحقيق هو إحراج نص دقيق أقرب ما يكون إلى نص المؤلف، وقد حاول قدر المُستطاع الوصول إلى هذا الهدف من خلال استخدام أفضل السح الحطية المُتاحة.

- استخدما نصّ فصوص الحكم بتحقيق أبو العلا عفيفي لمُراجعة الاقتباسات من فصوص الحكم، وذكرنا حتى الاختلافات بين النصّ المُحقّق وهذه الطعة. ومن الحدير بالذكر أنّ بعض نصوص الترّنجي تتفق في بعض الأحيان مع بعض السح الأخرى التي ذكرها عفيفي في الهامش، وخاصة السح (ب).

- استخدما نصّ الفتوحات المكية المطروح في دار صادر في أربعة محلدات. وهو النصّ المُصوّر عن طعة الميمنية بالقاهرة سنة 129 هـ. وفي بعض الحالات التي يذكر فيها المؤلف جزءاً من الاقتباس قمنا بإكمال الاقتباس، ووضعنا الريادة بين معقوفتين []

- في الحالات التي تداخل فيها نص ابن عربي ونص الشارح عمل عسى تميز نص الشارح باستخدام قوسين (). وأعدنا التأكيد عدة مرات في الهامش بأن هذه زيادة من الشارح وليست من نص ابن عربي. وفي بعض الأحيان ترد (...) داخل اقتباس من ابن عربي، وهي تشير إلى أن نص ابن عربي يحوي زيادات لم يذكرها المؤلف، أي الكازروبي أو البيزنحي.

- في بعض الحالات ورد جزء من اقتباس من القرآن الكريم ويذكر المؤلف بعدها عبارة قوله. وفي هذه الحالة أوردنا كامل الآية مع تمييز الريادة بمعقوفين

- فارتنا ما ذكره المؤلف من سلاسل نسب الخرقه لاس عربي مع ما ذكره ابن عربي نفسه في رسالته نسب الخرقه بتحقيق الباحثة العرسية كلود عدّاس

فقد مُقارَنة نصّ إحارة ابن عربي للملك المطمّر غاري ابن الملك العدل، ملك ميفارقير، مع السّعة المُحقّقة التي نشرها سام الحايبي في كتاب مُستغلّ مع مُصطلحات ابن عربي، بيروت 1990.

- نَحْدِر الإشارة إلى أنّ مُعظم ما ذكره البرزنجي حول حياة ابن عربي ومؤلفاته مأخوذ، وأحياناً بشكل حرفي، من كتاب الدرّ الثمين للقاري البغدادي. وقد قارنا بين النصّين في الهوامش

تمّ إيّراد جميع الهوامش والملاحظات الواردة في حواشي النسخ.

- بعض الأخطاء الطبعية التي لا تخلُ بمعنى النصّ مثل: (فقال/وقال)، (ومر/فمر) لم نثنها حتى لا يكبر حجم الهوامش أكثر من اللازم. وقد راعينا في التحقيق قواعد الإملاء الحديث دون ذكر ما كانت عليه في المخطوط.

- أوردنا أسماء الكتب الواردة في المتن بخط عريض، إلا في القسم المتعلق بمصنفات ابن عربي، إذ من الحلّي أنها أسماء كتب ولا حاجة لتمييزها عن مباح النصّ.

راجعنا بعض الفقرات من نصّ انكارروني على الأصل الفارسي للتأكد من دقة الترجمة، مع أنّه يُمكن اعتبار نصّ البرزنجي تأليفاً يستند إلى نصّ الكارروي أكثر من كونه ترجمة لذلك النصّ.

- خرّجنا أغلب الاقتباسات التي أوردها المؤلف على أصولها المطبوعة، ونحدر الإشارة إلى أنّه في بعض الحالات يُترجم البرزنجي نصّ ابن عربي من الفارسي، وبعد ذلك يعود ليقبس النصّ مباشرة من نصوص ابن عربي، وهُنا تحدّ التحريج مع النصّ المُقتبس من أصله وليس مع الترجمة.

- الكثير من الاقتباسات التي وردت في الكتاب هي من رسائل وكتب غير مشورة، وقد مددنا جهدنا في جمع مخطوطاتها وتخريج هذه الاقتباسات. بعض هذه المخطوطات مذكور في قائمة المصادر والمراجع.

نتبعه كثرة الاقتباسات والقرول وتداخلها وتشعبها عملنا على إضافة اسم المتحدث بعد ورود كلمة. 'قال'، أو 'قلت'، حتى يسهل متابعة المناقشات وسه الأقران لأصحابها

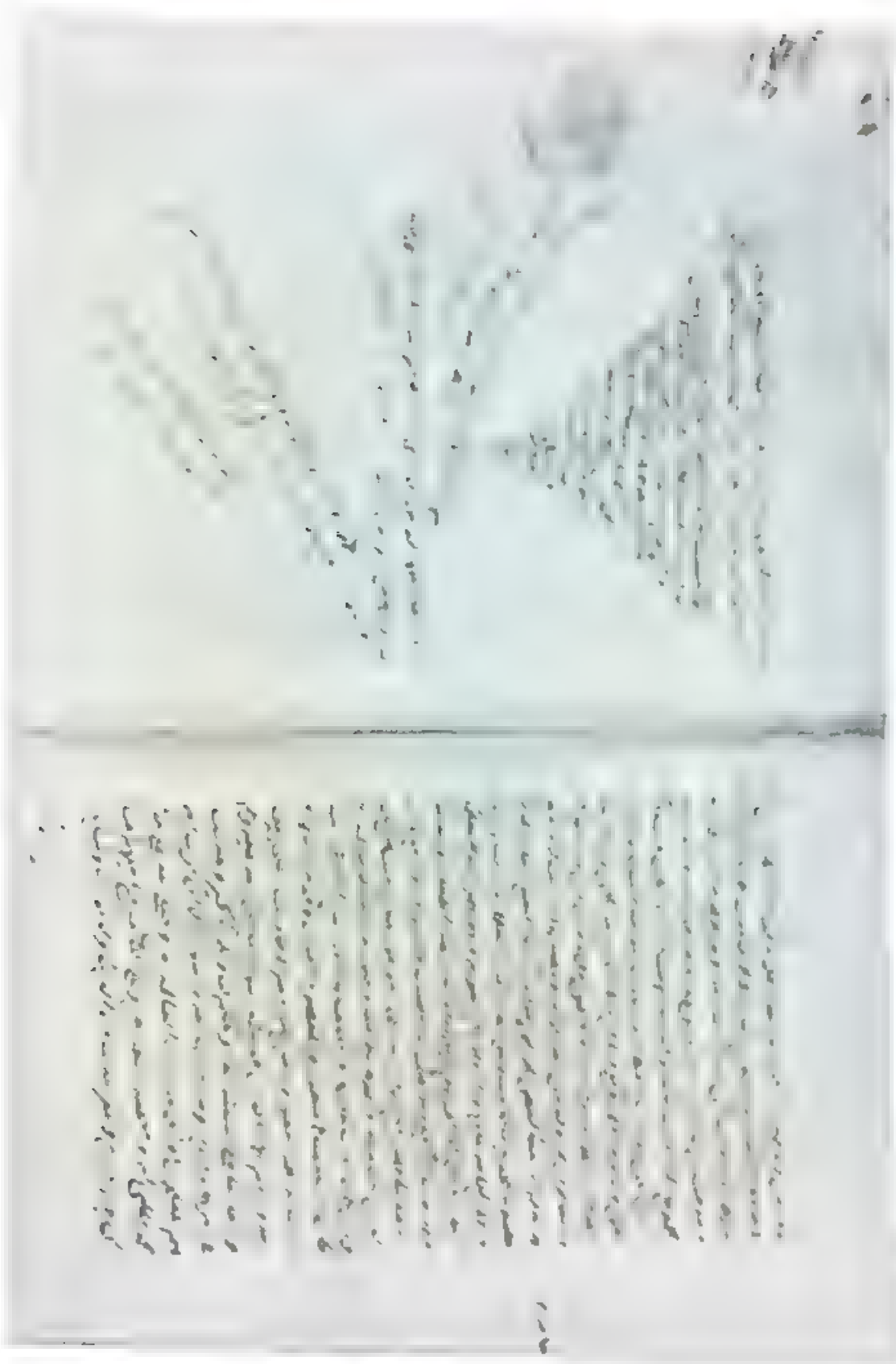
- تم تحريج كل الآيات القرآنية الواردة في النص وأوردنا سم السورة ورقم الآية في المتن بين معقوفين.
- تم نخريج كل الأحاديث السوية الواردة في النص ضمن فهرس الأحاديث في نهاية الكتاب.
- قمنا بإضافة العناوين الفرعية المناسبة للموضوع في سبل توضيح محتوى النص وتسهيلاً لفهرسة النص ومراجعت.
- تم تزويد الكتاب بالفهارس الضرورية في نهاية الكتاب.
- وأما الرموز المستخدمة في التحقيق فهي على الشكل الوارد في الجدول التالي
- الرموز المستخدمة في التحقيق:

ت	مخطوط مانيسا في مدينة مانيسا بتركيا
س	مخطوط لاله لي في المكتبة السليمانية بإستانبول
هـ	مخطوط مدائي أفندي في مكتبة حاجي سليم آغا بإستانبول
م	مخطوط رياض المالح
[ق. ١.]	أي إن ق تشير إلى رقم الورقة، فمثلاً [22] تشير إلى بداية الورقة 22 من الجهة اليسرى. رمزنا لبداية الورقة على الجهة اليسرى من اللوحة بـ [ق أ]، ولبداية الورقة على الجهة اليمنى بـ [ق ب]..
١ ١	اقتباس من ابن عربي حصراً
[]	إضافة غير موجودة في النص الأساسي
()	لتمييز شرح المؤلف عن اقتباسه من ابن عربي، أو لتمييز مقطع غير موجود في إحدى النسخ
• •	اقتباس من بصر ليس لابن عربي، أو لتحديد المصطلح الفني أو اسم علم أو مكان أو عنوان كتاب
...	إشارة اختصار تدل على نص محذوف من الأصل
((...))	حديث نبوي

صور المخطوطات المستخدمة في التحقيق

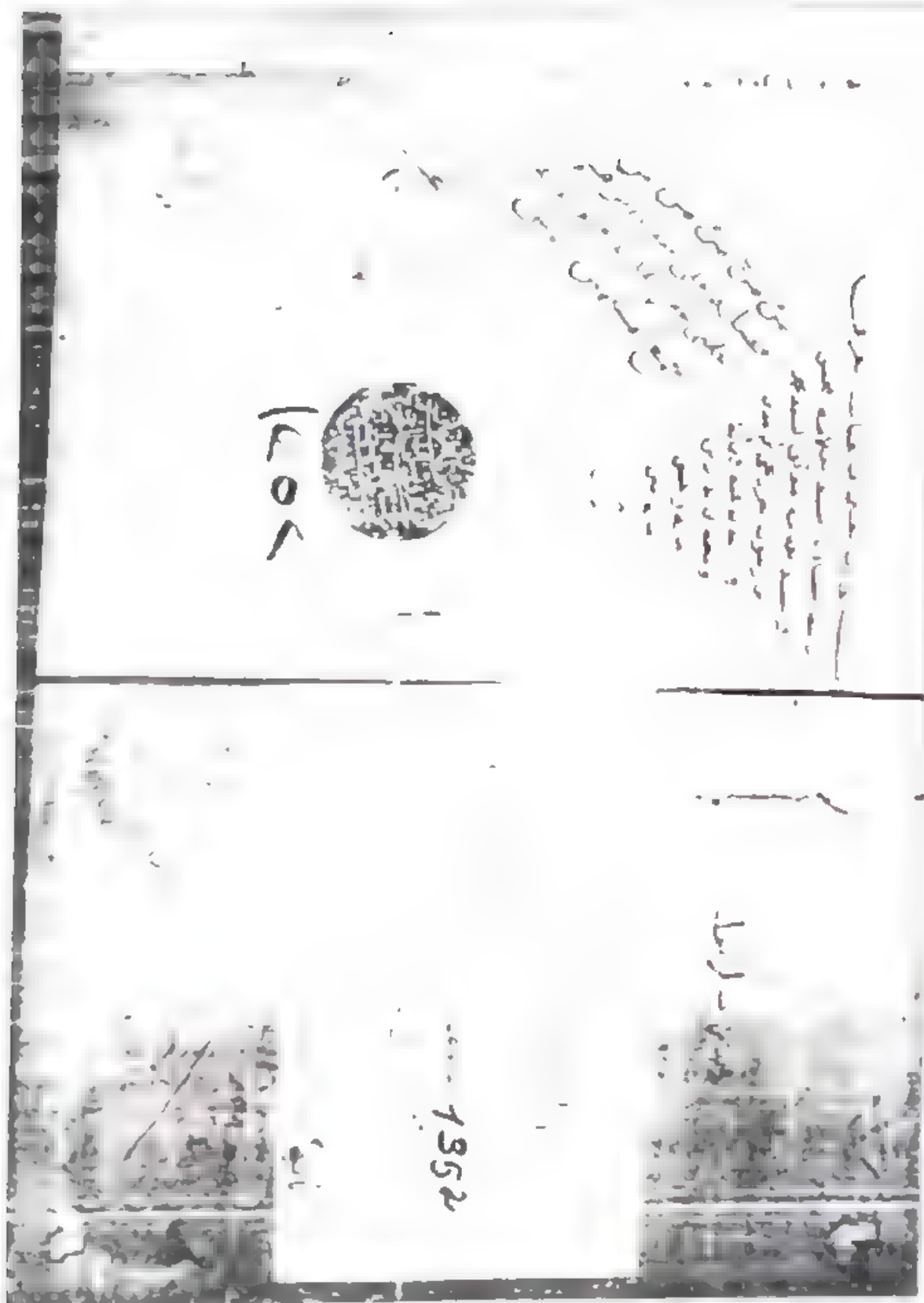


النسخة (مخطوط ماتيّا: ت) ورقة الغلاف



النسخة (ت) الورقة الأخيرة

[illegible][illegible]



النسخة (مخطوط لاله لي بالمكتبة السليمانية. س) ورقة العلاف



/ الجاذِبُ الغَيْبِيّ إِلَى الجَانِبِ الغَرِيبِ

(١٤)

تأليف سيدنا السيد السند العالم المُحقِّق المُعتمد

السيد محمد بن رسول البرزنجي ثم المدني

أبقاه الله في عافية تامة ونفعنا به ويعلمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(١)

الحمد لله الأول القدوس العزيز العمور، الباطن المقوم المعني الشكور،
ظاهر الحائق المصور الور، الأخر الوارث الذي إليه ترجع الأمور، وكشف
الحجاب لأولياته عن حلية الأمور، وشرح مهم سور معرفته الصلور، فاستمعوا
لنفاته بالإمارة إلى دار الحلود والتحامى عن دار العرور، واستمعوا حطاب ﴿فَلَا
تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ بَاقِيَ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [غافر 13]، [فاطر 15].

والصلاة والسلام على عبده محمد الرسول، بدر الحوم وشمس الصدور،
المعوت رحمة لبيان كل مهني ومأمور، المنزل عليه ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلْأَنْبِيَاءِ
وَأَصْحَابِهِمْ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ كُنُوزٌ وَلَا أَكْطَارٌ وَلَا تَقَرُّورٌ﴾^(٢) [مائدة ١٥ - ١٦]،
المحاطب بقوله تعالى ﴿وَمَا أَتَى بِشَيْءٍ مِنْ بَيْنِ يَدَيْنَا مِنْ نَبَأٍ إِلَّا هُوَ بِهِ شَاقِرٌ﴾ [سورة ٢٢] صلى الله
وسلم عليه وعلى آله وأصحابه الذين نزلوا من الجان^(٣) الفصور، وترؤحو من
لجان الحور، صلاة وسلاماً دائماً إلى يوم يجمع في الصور، وفي يوم يفسر
والعت والشور.

وبعد، فإن الله تعالى لما^(٤) أكمل لأولياته الإرث السوي لمحمدي، صلى
الله عليه وسلم، وكان من مقتضى ذلك الإرث أن يسلط عليهم من يُكرّ عليهم

(١) في (س) بسم الله الرحمن الرحيم، وبه لإعانة

(٢) في جميع النسخ وردت بهذا الشكل "وَمَا يَنْبَغِي لِلْأَنْبِيَاءِ وَلَا أَكْطَارٍ وَلَا تَقَرُّورٌ وَلَا كُنُوزٌ"

(٣) في (ها) لجان

(٤) في (س) بَدَأَ لِلَّهِ أَكْمَل.

ويؤديهم، وعلى قدر كمالهم يكون ابتلاء⁽¹⁾ حالهم. وكان الإمام الوارث الخاتم، من⁽²⁾ سلالة طي من آل حاتم، ذو القدم الراسخ، والقلم الناسخ، والعلم الشامخ، سيدنا ومولانا محيي الدين محمد بن علي بن العربي، أكملهم عرفانا، وأوسعهم إيمانا، وأرجحهم ميزانا، وأنهم بياننا، وأفصحهم لساننا، وأرفقهم مكاننا، وأعلاهم شأننا؛ لا جرم كان المنكرون عليه أكثر، وأشد وأظهر. فاعترضوا عليه بصلح علمهم أمورًا، واشتغلوا بسببه وتكفيره دهورًا، وما ازداد منك إلا ظهورًا: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَسَاءَ لِمَن يَكْفُرُ﴾ [التوبة: 32] ويزيد عليه نورًا. فأبقت الله في كل عصر علماء ربانيين يذبون عنه، ويستفيدون منه، ويوضحون مرامه، ويرفعون مقامه، ويشرحون كلامه.

[72] / وكان من⁽³⁾ جملة أولئك العالم الفاضل المفيد المجيد أبو الفتح فتح الدين محمد بن أبي المعالي مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله بن سعد الدين الكازروني المكي الصديقي الأشعري الشافعي، روح الله روحه، وأجزل في الأخيرة فتوحه.

[السلطان سليم يأمر بكتابة أجوبة عما اعترض به على الشيخ]

فإنه لما فتح السلطان المرحوم سليم بن بايزيد بن محمد مصر في عام اثنين وعشرين وتسعمئة ودخلها⁽⁴⁾، رحل إليه من مكة واجتمع به، وعظّم قدره عنده. وكان السلطان المذكور معتقدًا للأولياء عمومًا، ولجناب الشيخ خصوصًا، وهو الذي أظهر قبره بصالحية دمشق، وبنى عليه قبة، ورتب فيها تدريسًا، وأجرى عليه أدرارًا.

وكان آباؤه من قبله معتقدين للأولياء، فأمر [السلطان سليم] الشيخ المذكور

(1) وردت في (س) ابتداء، وذكر في الهامش: لعله ابتلاء، وفي (م) ابتلاء.

(2) وردت في (س) فقد.

(3) في (س) ومن.

(4) دخل السلطان سليم دمشق في رمضان من عام 922هـ/سبتمبر 1516م، وفي صفر من عام 923هـ/شباط 1517م دخل القاهرة.

أن يكتب أجوبة عما اغترض به على حضرة الشيخ قدس الله روحه، وأن يكون بالفارسية لُحيط بذلك علمًا، فإن فهم السلطان للفارسية كان أتم واعتناء به أعم. فامتثل الأمر، وأجاب عن نحو أربعة وعشرين اعتراضًا من أمهات ما اعترض به عليه، ولقد أفاد فيه وأجاد، ونقص بناء تلك الاعتراضات وأباد.

وقسمه إلى بابين وخاتمة:

الباب الأول: في ذكر الاعتراضات، وفيه فصلان، أحدهما: فيما يتعلق بوحدة الوجود، والآخر: فيما يتعلق بغيرها.

والباب الثاني: في الأجوبة.

والخاتمة: في بعض مناقب الشيخ رحمه الله، وسلاسل طريقته.

وسماه: الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين بن العربي، وكأنه راعى الجنس المصحف والمُحرّف اللفظي والتام الخطي بين الغربي والعربي، وفيه التلميح إلى معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ بِغَايِبٍ عَنِ الْقَوْمِ﴾ [الفصم: 44] والاعتباس من لفظه، وفيه الإشارة إلى كون الشيخ [ابن عربي] رحمه الله تعالى من الغرب.

ولكن لما لم يكن لأهل الحرمين، بل ولاكثر بلاد العرب، اعتناء بلغة الفرس، ولا يفهمون معناها، طلب مني بعض الأجلاء المهرة في العلوم الظاهرة والباطنة، من المُحبين والمُعتقدين لجانب الشيخ قدس الله سره، وهو مع ذلك من إخواننا / في الطريق، ومن أصدقائنا، بل هو أعظم صديق، وهو بإجابة سُؤله [2] جدير حقيق، لما له عليّ من سوائف البر وعظيم الحقوق، فأجبتَه إلى طُلسته سائلًا من الله التوفيق، وهي أن أعَرِّبَ له الجانب الغربي لِتُجَلَى عروس معانيه على منضّة اللسان العربي، لينتفع به العرب، وبأصله العجم، فيحصل بهما النفع الأعمّ الأتم. فشرعت فيه بعون الله وتوفيقه، مُستعينًا بالله، ثم بكلام الشيخ وبيانه وتحقيقه، وسَمَّيته: الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي.

واعلم أنّ المؤلف رحمه الله تعالى نقل بعض تلك الاعتراضات من بعض كتب الشيخ، أو من بعض أبواب الفتوحات، وهو في غير ذلك ابكتاب، أو غير

ذلك الباب، ولعله وقع في نسخه كذلك⁽¹⁾، وأنه يقتصر في بعض الأجوبة على الجواب الإلزامي الحللي، إما لعدم حضور الجواب عنده، أو لأنه أنفع للمُنكر، وهو الضمّ به، وأنه قد⁽²⁾ ينقل بعض عبارات الشيخ ويترك ما هو أصرح في الجواب، ولعله رآه أنسب بحال من ألف لأجله⁽³⁾.

وقد مرّ أنه حمل باباً للاعتراضات وآخر للأجوبة، (ولعله ليكون⁽⁴⁾ أقرب إلى الإحاطة بها مجموعة، لكن ربما)⁽⁵⁾ ينسب المطالع الاعتراض، فلا يطبق الجواب عليه إلا بعد المراجعة وتجديد العهد به. وأنه آخر ترجمة الشيخ رعايةً لحسن الاحتمام⁽⁶⁾، وكان الأولى⁽⁷⁾ تقديمها ليكون المنكر إذا سمع بجلالة قدره، يستشعر علو مكانته، فيلتفت إلى الأجوبة أنتم الانتفات⁽⁸⁾، ويتدارك من أمره ما كان قد فات.

فرايت أن أجعل الخاتمة مُقدمة، وأبسط في ترجمته بعض البسط، وأن أضم إليها فواتد آخر، كشأن العلماء عليه⁽⁹⁾، وأن أنبه على ما وقع من السهو⁽¹⁰⁾ في العزو، وأن آتي في الجواب على سبيل التحقيق⁽¹¹⁾ بما يفتح الله تعالى حيث⁽¹²⁾، وأن أزيد على الأصل بنقل بقية كلام الشيخ ليتمّ البيان. وأن أجعل الاعتراضات والأحوية باباً واحداً، وأذكر كل جواب بجنب الاعتراض ليسهل التطبيق ويتمّ التحقيق⁽¹³⁾. وأن أجعل خاتمة الكتاب في إيراد بعض الأحاديث النبوية تبرّكاً.

(1) "ولعله وقع في نسخه كذلك" ليست في (ت)، وقد أثبتاها من بقية النسخ.

(2) ليست في (ت) وأوردها من بقية النسخ.

(3) "ولعله رآه أنسب بحال من ألف لأجله"، ليست في (ت).

(4) في (م) إلا يكون.

(5) هذه العبارة ليست في (ت)، وإنما ورد فقط "ربما"، وما أثبتاه هو من بقية النسخ.

(6) "رعاية لحسن الاحتمام" ليست من (ت).

(7) في (هـ) الأس.

(8) في (هـ) الانتفات.

(9) "كشأن العلماء عليه" ليست من (ت).

(10) بدلاً من "ما وقع من السهو" هناك عبارة "ما هو الصحيح" في (هـ)، (س)، (م).

(11) "على سبيل التحقيق" ليست في (ت).

(12) في (س) ما يفتح الله. وفي (م) بما يفتح الله حيث.

(13) في (هـ)، (س)، (م) زيادة "إراحة للبال وتقريباً للمثال"، وفي (م) وردت العبارة =

فصار حصر الكتاب في:

• المقدمة.

• وباب هو المقصد؛ وفيه فصلان.

الأول: فيما يتعلق بغير وحدة الوجود.

الثاني: فيما يتعلق بوحدة الوجود.

• وفي خاتمة.

وأسأل الله أن يخلص فيه نيتي، ويحسن به طوييتي، / وأن ينفع به سائر
المُعْتَقِدِينَ والمُنْكَرِينَ، وأن يجعلني على هذه النعمة العُظْمَى من الشاكِرِينَ، آمين.
وأميز زياداتي بأن أقول في آخر تقريره: "هذا معنى كلامه"، ثم أفتتح
الزيادة بـ "قلت"، وأختتمها بـ "الله أعلم".

فأقول سائلاً من الله الأكرم^(١) التوفيق لسلوك الطريق الأقوم.

= على النحو الآتي: وأن أحمل الاعتراضات والأحوة بآنا واحداً إراحة لبدن وتفرغاً
للعنال، وأذكر كل جواب بحسب الاعتراض ليسهل التطبيق، ويتم التحقّق
(١) في (س)، (م) "سائلاً من الله الإكرام والتوفيق" وما أنشأه هو من (ت)، (هـ)، وهو
الأسب للمحاسن بين "الله الأكرم" و"الطريق الأقوم"

المقدمة

في ترجمة الشيخ قدس الله سره^(١)

فأقول هو رحمه الله أبو عبد الله محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الطائي الحائمي، من ذرية عدي بن حاتم الصعدي، قد ذكر ذلك في مواضع من كتبه، المغربي الأندلسي. ولد ليلة 27 رمضان المبارك^(٢) سنة ٩٦٠ هـ. سلطنة مرسية من بلاد الأندلس وشأ [بها]، ثم نقل إلى إشبيلية وهي تحت الأندلس^(٣) عام ٩٦٨ هـ فأقام بها إلى عام ٩٩٨ هـ ثم دخل بلاد المشرق وطاف جميعها أو أكثرها، ورجع وزار قبر أبي علي عليه السلام، وحاور بمكة بين عدينة، وصنف بها معظم كتبه كالفروعات المكية وصرها.

وكان من أئمة الملوك والرؤساء، وكان أبوه وزيراً لصاحب إشبيلية، فدعاه بعض الملوك من أصحاب والده، ودعا جماعة من أئمة الملوك، وكان هذا قبل دخوله في الطريق في شأنه. فلما أكلوا واحصروا الراح وأديرت الأفداح أراد أن يتناول الكأس من يد الساقى إذا بهائف. "يا محمد ما لهد خُففت" فمضت له حالة، وخرج مدعوشاً، فأتى داره، فإذا براعي غم أبه قد جاء بموظفة راتب

(١) معظم ما ورد في ترجمة الشيخ ابن العربي مفعول من ألف الف النصب في مناقب ابن عربي تأليف إبراهيم ابن عبد الله القارئ البغدادي، تحقيق د صلاح بن محمد، بيروت، مؤسسة التراث العربي، ١٩٥٩، ص 21-24

(٢) ورد في جميع النسخ أنه ولد ليلة 27 رمضان المبارك، غير أنه ورد في الفهر النصب، ص 22، وكذلك في معج الطيب من عصر الأندلس للطبيب لأحمد بن محمد بن محمد بن النعماني، تحقيق د [حسن عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٨٢] في ١٧ رمضان

(٣) في (ت) "تحت أندلس" والصحيح من الفهر النصب وهي تحت بلاد الأندلس في كتابه ومنه، ص 22

الورير كل يوم من لوازم مطبخه⁽¹⁾، فصحبه إلى خارج البلد، وأخذ ثيابه وأعطاه ثيابه وساح إلى أن أتت الحانة، وهي على نهر، فوجد فيها قبراً قد حُف به وصار كالغار، فدخله واشتمل بالذكر لا يفتر ولا يخرج منها إلا وقت الصلاة مدة أربعة أيام، وشرح بهذه العلوم الساهرة⁽²⁾. وقد ذكر الشيخ رحمه الله أن مرشدته هي ذلك القبر كان رسول الله عيسى ابن مريم، على نبينا وعليه الصلاة⁽³⁾.

ثم اجتمع علماء الوقت وصلحاتها فأتوا بعلو قدره. ووقعت يده وبينهم أسرار مكاتات ومراسلات / نادر فيها الأفكار. وأخذ عن الشيخ أبي مدين⁽⁴⁾ وانصع به. ولما نوحه إلى الشرق مر بقونية، وتزوج بأم الشيخ الكامل المكمل قطب رحمه صدر الدين محمد بن إسحق القوي، ورواه، وبه تخرج.

ثم انتقل إلى دمشق بعد محاورته بمكة مدة من الزمان، مُقبلاً على الإرشاد والتكليف العجبية والعلوم العريضة الغريبة، إلى أن توفاه الله بها ليلة الجمعة الثانية والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستة [638هـ]. وكان يوماً مشهوراً لم يبق بدمشق أمير أو فقير، كبير أو صغير، إلا وشيع جنازته، وغلقت الدكاكين، ودفن بسفح قاسيون بحبابة القاضي محيي الدين [ابن السأزكي] بصالحية دمشق. وعليه اليوم بناء عظيم يزوره عامة الخلق، ويقصد للحاجات فتتقضى، وهو محروّب. مكتوب على بابيه:

(1) أصل وصل إلى باب فاره رأى بالباب راعي غنم الورير قد وصل بالراتب الذي عليه كل يوم، في القرن الثامن، ص 23.

(2) من ملاحظات المرحوم رياض المالح في المخطوط (م): قارن الفهرستين للقارئ السعدي ص 22، والافاض لمحمد الشيرازي الفيروزآبادي ق 47 من مخطوطة الظاهرية، ثم ذكر ذلك في القرنين كما ذكر ذلك في الفتوحات.

(3) ليس لهذه القصة أساس في كتب ابن عربي، وإنما وردت عند القاري السعدي الذي ذكر منحه لاس عربي. انظر: كلود عقاس، ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد هادي، بيروت، دار المعارف الإسلامي، 2014، ص 72-73.

(4) في (ها) ريدة. مراسلة. والمثل أنه أحد عن تلاميذه، ولم يجتمع به.

إذا ضاقت بك الأيام ذُرْعًا ملُذَّ مَخَاطِبِ قُبْرِ الحَانِمِي
فهذا الباب يُفَصِّدُ للأمانِي وهذا الهُدْيُ من هُذْيِ السِّي

كان رحمه الله تعالى عالي القدر، واسع الصدر، مُتَمَكِّنًا في العلوم كلها، حتى إنَّه قيل فيه: إنه أعلم بكل فن من أهل كل فن. كان وحيد زمانه، وفائق أقرانه، وفارس ميدانه. لم يكن في عصره ولا بعده من يوازيه أو يوازيه، ولم يُحِط منهم أحد بخبايا علمه وخوافيه. اشتمل عصره على حهاينة العلماء من كل فن، ومع هذا فالكل أقرّوا بفضلَه واقتدوا بهديه وما سَنَّ. وكانت الملوك في خدمته، وأهل التصوف سَدَنَة سُدَّتِه.

أثنى عليه الفحول كالإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الذي نال فخره السماء، والإمام عز الدين بن عبدالسلام سلطان العلماء، والإمام شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي قطب الظاهر والباطن، والشيخ سعد الدين محمد بن مؤيد الحموي، والشيخ كمال الدين الزملكاني، وقاضي القضاة شمس الدين الخوئي⁽¹⁾، وقاضي قضاة المالكية، والحافظ ابن عساكر، وابن الحار، وابن الديلمي⁽²⁾، وملك⁽³⁾ العلماء القاضي زكريا بن محمد القزويني، وغيرهم، وسيأتي / نُبَذٌ من كلامهم في الشناء عليه.

[14]

[مصنفاته]⁽⁴⁾

وأما مُصَنَّفَاتُه فبحر زاخر تنوف عن خمسمئة، إلا أنَّ أكثرها صاغت، لأنَّه كان أودعها عند شخص فلم يردّها وضيّعها. منها: كتاب اختصار صحيح مسلم.

(1) وردت في الأصل الخجفي، والأصح ما اشتهر.

(2) في (ت)، (هـ) الدينني.

(3) في (س) مالك.

(4) مُقتَسَدة من الدر الثمين مع ترتيبها، ولكنَّ وحدها أنَّ معظم الكتب التي سقطت من بعض عن الدر الثمين عاد وأنتها من الإجازة، ولذا لم يورد إلا ما لم يتم ذكره فيها بعد ذلك، وما أخفاه من الدر الثمين وصعاه في الهامش.

وكتاب اختصار البخاري⁽¹⁾. واختصار الترمذي. والمصباح في الجمع بين الصحاح⁽²⁾. وبدأ في اختصار المُحَلِّي لابن حزم ولم يتم. والجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل في تفسير القرآن على لسان القوم، قال رحمه الله تعالى: بلغت فيه إلى سورة مريم، قال: وجاء بديعاً في شأنه ما أظن على البسيطة من نزع في القرآن ذلك المنزع، فلأني رتبت الكلام في كل آية على ثلاثة مقامات: مقام الجلال أولاً، ثم مقام الجمال، ثم مقام الاعتدال، وهو البرزخ⁽³⁾، وهو مقام الكمال، وما لأحد فيه كلمة⁽⁴⁾، إلا إن كان استشهاداً وهو قليل. والجنوة المُقتَسَبة والحضرة⁽⁵⁾ المُختلصة. ومفتاح السعادة في [معرفة] المدخل إلى طريق الإرادة. والمثلثات الواردة في القرآن. والمُسَبَّعات الواردة فيه⁽⁶⁾. والأجوبة على المسائل المنصورية. ومباينة القطب بحضرة القرب، ما سبق إليه. ومناهج الارتقاء [إلى] اقتضاض أيكار البقاء المُخدرات بخيمات اللقاء، مُرتَّب على ثلاثئة باب في كل باب عشرة مقامات. والكُتَّة فيما لا بدَّ للفرید منه. والمُحكَّم في المواعظ والحكم. والحلا⁽⁷⁾ في أسرار [روحانيات] الملا الأعلى⁽⁸⁾. وكشف المعنى عن

- (1) لم يرد في الدر الثمين، وورد في الإجازة، وهي إجازة ابن عربي للملك المظفر عاري اس الملك العادل الأيوبي، واعتمدا في مقارنتها على تحقيق بسام الجاسي في كتاب اصطلاحات الشيخ محيي الدين ابن عربي، بيروت، دار الإمام مسلم، 1411/1990، ص32. وأورده عثمان يحيى في كتاب *O Y, Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, IFEAD, Damas, 1964 (R.G.274 = المسرد العام 274)، وقد تحت ترجمته إلى العربية بعنوان مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، بقلم الشيخ الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر، القاهرة، 2001، وجميع الإحالات هنا للطبعة الفرنسية.
- (2) في (ها) جمع الصحاح. وورد في الدر الثمين بعده كتاب الاحتفال فيما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من سنن الأحوال.
- (3) ليست في (ت).
- (4) في (س) نهمة.
- (5) في الدر الثمين، الخطرة. والقراءتان واردتان عند عثمان يحيى.
- (6) من تعليق لمرحوم رياض المالح على (م) يوجد في مكتبة الشيخ أحمد الحارون.
- (7) في الدر الثمين، الحلى.
- (8) في كتاب عثمان يحيى. (R.G.167 = المسرد العام 167)، الجلا في استنزال روحانيات الملا الأعلى. وعنوان آخر: الجلا في آداب الملا الأعلى.

سر أسماء الله الحسنى⁽¹⁾. والدليل في إيضاح السبيل⁽²⁾. وعقلة المستوفز. وجلاء القلوب، قال رحمه الله: اتفق لي فيه عحية، وذلك أنني لما وضعته أخذ كل واحد من إخواننا كراسة ليُطالعها، وأخذت أنا صدر الكتاب، وكان في نحو عشرين ورقة، فخرجنا به إلى خارج البلد، فقمنا في ربوة نُطلِع فيه، وكان من أبداع الموضوعات، فلما فرغنا من قراءته وضعناه في الأرض فاختُطِفَ، وما أدري أختطفته الجنُّ أم رجال من البشر ممن يحتجب عن الأبصار، وما عرفت له خبراً إلى الآن. وكتاب التحقيق في بيان ما وقر في صدر الصديق. والإعلام بإشارات⁽³⁾ أهل الإلهام. / والسراج الوهاج في شرح كلام الحلاج. والإفهام في شرح الإعلام. والمُنتخب في مآثر العرب⁽⁴⁾. ونتاج الأذكار وحدائق الأزهار. والميزان في صفة الإنسان. فهذه أسماء كُتبه التي صاعت وجملتها خمسة وعشرون.

قال بعض من ترجم الشيخ⁽⁵⁾: إنها اليوم بأيدي الناس، ولا أدري أظهرت في حياة الشيخ أم بعده؟ - انتهى.

وأما التي بأيدي الناس فكثيرة، منها: المحجة البيضاء، وصل فيه إلى كتاب الجمعة. ومفتاح السعادة، جمع فيه بين متن الصحيحين وبعض أحاديث الترمذي. وكنز الأسرار فيما روي عن النبي المختار من الأدعية والأذكار⁽⁶⁾. ومشكاة الأنوار فيما روي عن الله تعالى من الأخبار. والأربعون المُتقبلة. والأربعون الطوال. وكتاب المنعش [كذا]. والتدبيرات الإلهية في [إصلاح]

(1) من تعليقات المرحوم رصاص المالح: في المكتبة المذكورة [مكتبة الشيخ أحمد الحارون].

(2) في الإجازة: شعاء العليل في إيضاح السبيل، ص 33. وعند عثمان يحيى هذا كتابان مُستقلان: شعاء العليل في إيضاح السبيل وشعاء العليل وبرء العليل، (المرد لعام 169 و 601).

(3) في (س) بإشارة

(4) كذا في (س)، وكذلك عند عثمان يحيى ورد العنوان المنتخب في مآثر العرب، ح 2، ص 400. ورد في الإحارة، ص 33. في (هـ) والدر الثمين ورد المنتخب في مآثر العرب

(5) يقصد الفارسي لعمادي، ص 50. وقد ورد في (ت) قال في بعض من ترجم

(6) في (هـ)، (م) الأحبار. وفي الإجازة باسم: كنز الأسرار

المملكة الإنسانية. وعشق العصر بالحد⁽¹⁾. وإنزال الغيوب على مراتب القلوب. وكتب أسرار القلوب⁽²⁾ والإسرا إلى المقام الأمري⁽³⁾. ومشاهد الأنوار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. وكتاب الجلا. والمنهج السديد في أحوال أبي يزيد. ومفتاح أفعال إلهام التوحيد وإيضاح إشكال المريد في شرح أحوال أبي يزيد⁽⁴⁾. قال رحمه الله: «أمرني الحق⁽⁵⁾ أن أشرحها بساحل مبتة، ففقت مبادراً قل طلوع الفجر، وكان لي ناسخان فأمليت عليهما وكتبا، فما طلعت الشمس حتى تقيد من كراساه. وأنس المنقطعين إلى رب العالمين. والمرعظة⁽⁶⁾ الحسنة، ألقها بمكة. والغية في احتصار الحلية. والذرة الفاخرة في ذكر مشايخ الغرب، صفه بالمغرب وتركه فاك، فلما ورد الشام اختصره من حفظه. والمبادئ والغايات فيما احتوى عليه حروف المعجم من الآيات، ومواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم. والإنزالات الوجودية من الخزائن الجودية. وحلية الأبدال وما يظهر منها من المعارف والأحوال، صفه بالطائف حين زار ابن عباس / رضي الله عنهما. وأنوار الفجر في معرفة المقامات والمعاملين على الآخر، سقاه بذلك لما قال: إنه ما قيد فيه حرفاً إلا من طلوع الفجر إلى أن يبدو حاجب الشمس. والفروحات المكية. وتاج الرسائل ومنهاج الوسائل⁽⁷⁾».

(1) في الدر الثمين كتاب ص عشق النفس للجسم وما تقاسي من الألم عند فراق بالموت، ص 52.

(2) له يرد في الدر الثمين.

(3) ذكر عثمان يحيى أنه هو وكتاب المعراج كتاب واحد، ج 1، ص 320-321. وحققه د. سعاد الحكيم، وصدر عن دار فندوة، بيروت 1408 هـ / 1988 م.

(4) ذكر المالح أنه لا وجود له في الدر الثمين. ولكن القصة التي تليه ذكرها الدر الثمين فيما يتعلق بالكتاب السابق، أي: المنهج السديد إلى ترتيب أحوال الإمام البسطامي أبي يزيد، ص 52. وذكره بدر العنسي تلميذ ابن عربي في كتاب الإتياء، ص 118. وأما عثمان يحيى فقد ذكر عنوان الكتاب: مفتاح أفعال الإلهام الوحيد، وإيضاح أشكال أعلام المريد في شرح أحوال أبي يزيد.

(5) في (هـ)، (م) الله.

(6) في (س) المرعظة.

(7) من تعليقات المالح على (م). مطروح وهو مخاطبات بينه وبين الكعبة المشرفة.

والفحوص في الرصوص⁽¹⁾. وروح القدس في مُصاحبة⁽²⁾ النفس. والتشرلات الموصليات⁽³⁾ في أسرار الطهارات والصلوات. وإشارات القرآن في عالم الإنسان. والقَسَم الإلهي بالاسم الرباني. والجلال والجمال. والموصل⁽⁴⁾ إلى العمل بالحروف. والمُقنع والسهل المُمتنع⁽⁵⁾. والأمر المُحكم المربوط فيما يحتاج إليه أهل طريق الله من الشروط. ورسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة على الترتيب من الأسرار. وعنقاء مغرب في أولياء المغرب. والمعلوم في عقائد علماء الرسوم. والاتحاد الكوني والمشهد العيني. وإنشاء الجداول والدوائر. والأعلاق في مكارم الأخلاق. وروضة العاشقين. والستة والتسعون⁽⁶⁾ في الواو والميم والنون. والمعارف الإلهية. والإشارات في أسرار الأسماء الإلهية والكتابات⁽⁷⁾. والحجب المعنوية في الذات الهوية. والرسالة التي أرسلها إلى الإمام الرازي. والميزان⁽⁸⁾. وترتيب الرحلة، ذكر فيه ما لقبه في رحلته إلى الشرق. وجزء في الأحاديث العالية لم يشترط فيه الصحة.

قال قُدّس سرّه: وأمّا الكتب التي أمرني الحقّ سبحانه بوضعها ولم يأمرني بإخراجها إلى الناس ويثها في الخلق، فمن ذلك: كتاب الأحدية. وكتاب الهوية⁽⁹⁾. وكتاب الجامع. وكتاب الرحمة. وكتاب المجد. وكتاب الديمومة.

- (1) لم يرد في الدر الثمين.
- (2) في النسخ الأربع 'منهاج'، وما أثبتاه من الدر الثمين.
- (3) في الدر الثمين: الموصلة.
- (4) في الدر الثمين: المدخل.
- (5) في الإجازة، ص 34. وعند عثمان يحيى، ج 2، ص 401، ورد الكتاب باسم المُقنع في إيضاح السهل المُمتنع.
- (6) في (ت)، (هـ)، (م) التسعين. وفي الإجازة وعند عثمان يحيى ورد الكتاب باسم الستة والتسعون في الميم والواو والنون.
- (7) في (هـ)، (م) أسرار الأسماء الإلهية، والإشارات والكتابات. وفي الإحارة وعند عثمان يحيى مُما عنوان واحد متصل كما ورد في الأعلى.
- (8) لم يرد في الدر الثمين، وبدلاً عنه ورد اسم كتاب المنشرات.
- (9) في الدر الثمين كتاب الهو.

والأماس. كتاب الملك. كتاب الأرواح. كتاب الهاء⁽¹⁾. كتاب الحقة وخطه.
 كتاب المعرفة والحرفة⁽²⁾. كتاب الأعراف. كتاب ريادة القول والور⁽³⁾. كتاب
 الإسفار عن نتائج الأسفار. كتاب الأحبار المصغرة والهاطقة والمنشقة. كتاب
 الحال⁽⁴⁾. كتاب الطور. كتاب أدب المل⁽⁵⁾. كتاب الحشر⁽⁶⁾. كتاب المصالح
 كتاب العلك المشحون. كتاب القلم. كتاب الملح. كتاب العرش. كتاب الكسبي
 كتاب العادة⁽⁷⁾. كتاب الحسم. كتاب الرمان. كتاب المكان. كتاب الحركة. كتاب
 العالم. كتاب الأباء العلويات والأمهات السفليات والمولدات. كتاب لحم
 والشجر. كتاب سحود القلب. كتاب الأسماء. كتاب التحل. كتاب الرسالة واليه
 والولاية. كتاب العشق. كتاب التسعة عشر⁽⁸⁾. كتاب النار. كتاب الحقة. كتاب
 الحصرة. كتاب الماطرة. كتاب المعاصلة. كتاب الإنسان الكامل وهو (لاسم)
 الأعظم⁽⁹⁾. كتاب إبحار البيان في الترجمة عن القرآن. كتاب المصانع فيما يفرز
 من طريق الله. كتاب النوائج في شرح المصانع. كتاب الرسائل في الأخوة عن
 عبود المسائل⁽¹⁰⁾. وكتاب المبع الحمى الصبر فيه أعنى⁽¹¹⁾ فكيف من حينه
 العمى. كتاب / مصوص الحكم

- (1) في (هـ)، (س) الهاء، وفي (م) كتبت لهة وفي الدر الثمين ذكر جهاد.
- ص 60
- (2) في الدر الثمين كتاب المعرفة والحرفة وفي (هـ) الحرفة
- (3) في الدر الثمين كتاب ريادة كبد القول
- (4) عثمان يحيى (الرد العام 14) ذكر أن كتاب الحاد، وكتاب لأحد المصغرة. هـ
- والمنشقة كتاب واحد
- (5) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع كتاب لروح
- (6) في الدر الثمين الحشرات
- (7) في الدر الثمين الهاء
- (8) في الدر الثمين التسعة عشر
- (9) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع كتاب عاده كتاب لا يحصى عنه
 في طريق الله
- (10) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع حصر منه سي من منه
- (11) في (ت)، (س) الأعنى

أقول: ومنه ينشأ انحصار انصوص⁽¹⁾ وله على ما يلحقه شرح سحراني. وله عنة قدسية. وله ديوان كبير على حروف المعجم، رأيت غيبة عنه فخر الشيخ انصهر شقيقه بخط مغربي، لعنه خط الشيخ. وله ترجمات لأشرف وشرحه. وله غير ذلك. وهذه كلها موحودة بأبدي الناس.

فخر الشيخ علي بن إبراهيم القادري⁽²⁾ السعدائي، تلميذ الإمام محمد بن عبيرورآدي صاحب قدوس، في كتابه الذي سماه الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين ما بعده. جميع هذه الكتب له تخرج إلى الناس وله نسق في الحق تصاع وخيال⁽³⁾.

قلت: بل صهر بعضه مثل كتاب الله وكتاب الله. وبحرفه له. انصوص تحكمه ظهور. وقد ذكر في حقه أن النبي صلى الله عليه وسلم قد ظهره. فعنة من له يؤمر بظهوره بشكل. ولعله من الكتب التي لا بد من التحدث بها.

قل الشيخ علي المذكور: "إن كنه لا تكاد تحصره. فقد ذكر شيخنا شيخ كل حصر وبدي. أنقص نفقة محمد الدين محمد⁽⁴⁾ العبورآدي قفس روحه، وسقى بالرحمة ضريحه، آه وقف⁽⁵⁾ على إحارة كنه الشيخ لسمك المصنف⁽⁶⁾ الأصح. المظهر به الدين عازي⁽⁷⁾ صاحب دمشق الأصح

(1) نفقة ثانية من المؤلف (سحراني)، وله ترد في الدر الثمين

(2) في (س) واحتصار انصوص

(3) في (ت)، (س) القادري

(4) عبارة السعدائي. جميع هذه الكتب له تخرج إلى الناس وله نسق في انصهر. حرج بعضه في حياته وبعضها بعد وفاته رضي الله عنه، الدر الثمين، ص 81

(5) ثبت في (هـ)

(6) آه وقف، ثبت في (ت).

(7) هذه الإحارة أرسلها إلى عربي بالبريد أو باليد إلى الملك المظفر شهاب الدين عبد صاحب بديرقي، بعد طلبه من "استدعاء"، كما ورد في بدايتها. وفي الشيخ الأصح ذكر اسم الملك المظفر وهو خطأ. وقد ذكر الدكتور صلاح الدين المصنف تحقيق المصنفين أن إحارة لملك المظفر الأيوبي، وأن المذكور عبد الرحمن بدوي شرح في

الشواهد. كتاب نطق والإمامين. كتاب المدهش. كتاب الأقسام الإلهية. كتاب
 الخلوة. كتاب نوح التراحيم. كتاب المبشرات. كتاب العوالي في أسيد
 الأحاديث⁽¹⁾. كتاب السهوة. كتاب العظمة. كتاب العزة. كتاب الأزل. كتاب
 القدم. كتاب اللمة والهمة⁽²⁾. كتاب الصادر والوارد. كتاب الموارد والواردات
 كتاب الصياح. كتاب الدعاء. كتاب الرتبة. كتاب القاء⁽³⁾. كتاب مفاتيح العيب
 كتاب الحرائر العلمية⁽⁴⁾. كتاب الإنسان. كتاب الشأن. كتاب البرزخ. كتاب
 الحسن. كتاب زيادة كبد الثور. كتاب الطين. كتاب الغل. كتاب الغايات. كتاب
 الحضرة. كتاب التفضيل بين الملك والبشر⁽⁵⁾. كتاب المبشرات الكبيرة. كتاب
 محاضرة الأبرار ومسامرة الأحيار. كتاب الأولين. كتاب النكاح المطلق. كتاب
 تنفع الأذكار. كتاب اختصار السيرة⁽⁶⁾. النبوة المحمدية. كتاب اللوامع والضروع
 كتاب الاسم والرسم. كتاب الفصل والوصل. كتاب مراتب علوم الوهب⁽⁷⁾. كتاب
 أنفاس النور. كتاب الوجد والمقام والوقوف والمجذوب⁽⁸⁾. كتاب الأدب. كتاب
 الحال. كتاب الشريعة والطريقة والحقيقة. كتاب التحكم والسطح. كتاب انحر
 المخلوق به. كتاب الأفراد والاتحاد⁽⁹⁾. كتاب الملامية⁽¹⁰⁾. كتاب الحدود
 والرجاء. كتاب الثنائين. كتاب التواشي الليلة. كتاب الفناء / والبقاء. كتاب نعي
 والحضور. كتاب الصحو والسكر. كتاب التجليات. كتاب القرب والتعد. كتاب
 المحو والإثبات. كتاب الخواطر. كتاب الشاهد والشهود. كتاب الكشف. كتاب

-
- (1) في (هـ) الحديث
 - (2) في الإجازة: الهمة واللمة، ص 35.
 - (3) في (هـ)، (م) انقا.
 - (4) في (ت)، (س) العملية.
 - (5) في الإجازة: التفضيل بين البشر والملك، ص 36.
 - (6) في (س) السيرة.
 - (7) في الإجازة: مراتب العلوم الوهية.
 - (8) في الإجازة: هما كتابان مستقلان: كتاب الوجد، وكتاب الطالب والمقام ونور
 والمجذوب، ص 37.
 - (9) في الإجازة: الأفراد والأعداد، ص 37.
 - (10) في الإجازة: الملامية، ص 37.

الدّلّة. كتاب العبرة والاحتهاذ^(١). كتاب اللطائف والعارف. كتاب القوة^(٢). كتاب الرياضة والتحلي. كتاب المحقق والسحق. كتاب البواهد واليهوم. كتاب الظهور والتمكين. كتاب الرعدة والرهمة. كتاب السكر والاصطلام. كتاب العشق والمطالعات^(٣). كتاب الوقائع. كتاب الحروف والمعنى. كتاب التداوي والتداوي. كتاب الرفعة. كتاب السرّ والحلوة. كتاب النون. كتاب الختم والطبع. كتاب الضلال والضياء^(٤). كتاب القشر واللب والحسم. كتاب الحصص والعموم. كتاب العبارة والإشارة. كتاب الحق والمائل. كتاب النقباء. كتاب الملك والملوك. كتاب المدخل إلى العمل بالحروف على بعض الآراء. كتاب الحد والمطلع. كتاب العروش. كتاب الاسم والسمت والصفة. كتاب السادن والإقلاسد. كتاب السوم واليقظة. كتاب العد والرب. كتاب الضوء والظلمة. كتاب الفرج. كتاب السرور^(٥). كتاب اللطف والقهر. كتاب العز والذل. كتاب العمل^(٦). كتاب الكوكب الأفل. كتاب روح الروح. كتاب قلب القلب. كتاب قوت القوت. كتاب لوايح الأنوار. كتاب الأسرار الربانية. كتاب نتائج التوحيد. كتاب أسماء الصلوة. كتاب الأسرار. كتاب مآل العالم. كتاب زبدة الكل. كتاب مؤنس الموحدين. كتاب لطائف الأسرار. كتاب عين النوسف^(٧). كتاب رقم الأوصاع^(٨). كتاب أسرار الحروف. كتاب سجنجل الأرواح. كتاب موعظة أهل الإنكار. كتاب كيف أنت وكيف أنا ومن أين أنت ومن أين أنا^(٩). كتاب دليل الخزن. كتاب مصفي القلوب^(١٠).

(1) في الإجازة: العبرة والاحتهاذ، ص 38

(2) في الإجازة: الفتوى، ص 37

(3) في الإجازة: كتاب الختوم والمصنفات، ص 38

(4) في الإجازة: الغلا والمحب، ص 39

(5) في الإجازة: كتاب الفرج والسرور، ص 39

(6) في الإجازة: العمدة والمعجم

(7) في (م) اليوسف، وفي الإجازة: ص 39، ص 39

(8) في (هـ) أوصاع رقم الأوصاع

(9) في (ت)، (هـ)، (م) ومن أين أنت ومن أين أنا

(10) في (ت) حاشية مقدمه

[إحارة]

وأما مشايخه في العلم وطريق فكثيرون. وقد ذكر خمسة منهم في حقه
أنهم قد قرأوا فلسف حاربه بلغة

[إحارة للملك المظفر هاري ابن الملك العادل الأيوبي ملك ميفارقير]

قال رحمه الله تعالى بعد الحمد والصلاة. أقول وأب محمد بن علي.
الحري الحاسي وهذا نعتي. سحررت الله تعالى. وأحزنت لسلطان السيد (١)
المظفر بهاء الدين [الأصح] شهاب الدين] عاري ابن الملك العادل المرحوم.
شده الله تعالى أبي بكر ابن أيوب وأولاده. وليس أدرك حاشي. أريد أنه صري في
جميع ما رويته عن أئباحي من فرائد وسماع وثبوت وكثافة وإحارة. وجميع
ألفه وصفت من صرور العلم. وما لك من نشر وعلم على انشراط أشتت.
أهل " هذا الشأن، وتلقت بالإحارة حد تقيدي " هذا الخط، وثبت في
المحرم سنة اثنين وثلاثين وستة بالمحرومة دمشق " وكان مستحقه أن
له من أسماء شيوخه ما ينشر لي ذكرني منهم. وبعض مسرعاتي. وما نشر
أسماء مصعاني. فأجبت استدعاه. ومعنا الله وثناؤه بالعلم. ورحمت رب
أهله. إنه ولي كريم.

من شيوخه أبو بكر بن محمد بن حلف بن صامي النحسي. قرأت من
القرآن الكريم بالفراوات السبع. والكتب الكافي لأبي عبد الله بن محمد
شريح الرعي المرقى في مفاتيح القراء السبعة المشهورين. وحاشي من
المؤلف أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعي عن أبيه المؤلف

(١) 'أهل' ليت في (ت)

(٢) في (س) قيد

(٣) في (ت) المحرومة دمشق وفي (س) دمشق محرومة. وفي الإحارة سحر
دمشق وقد كتب الإحارة دمشق وأرسله إلى ميفارقير. لأن سحر سحر
مكتوبه. أي بالاستدعاء. كما هو ورد في نسخة الإحارة

وحدثني من شيوخنا في القرآن أيضًا. أبو القاسم عبد الرحمن بن غالب الشراط من أهل قرطبة، قرأت عليه أيضًا القرآن الكريم بالكتاب المذكور، وحدثني به أيضًا من ابن المؤلف أبي الحسن شريح المقرئ.

ومن مشايخنا أيضًا القاضي أبو محمد عبدالله⁽¹⁾ النادي⁽²⁾ قاضي مدينة داس، حدثني بكتاب التبصرة في مذاهب القراء السبعة لأبي محمد بن [أبي] طالب المقرئ عن أبي بحر سفيان⁽³⁾ بن القاضي عن المؤلف، بجميع تأليف مكّي أيضًا، وأجازني إجازة عامة.

ومن شيوخنا أيضًا القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن حمزة⁽⁴⁾، سمعت عليه كتاب التيسير في مذاهب القراء السبعة لأبي عمرو عثمان بن أبي سعيد الداني المقرئ، حدثني عن أبيه عن المؤلف⁽⁵⁾، وبجميع تأليف الداني، وأجازني إجازة عامة.

ومن شيوخنا القاضي أبو عبدالله محمد بن سعيد بن ررقون الأنصاري، / سمعت عليه كتاب التقيي لأبي عمر يوسف بن عبد البر السمرقاني الشاطبي، وحدثني به عن أبي عمران موسى بن أبي بكر، عن المؤلف، وبجميع تأليفه مثل: الاستدراك، والتمهيد، والاستيعاب، والانتقاء. وأجازني إجازة عامة في الرواية، وأجاز أن أروي عنه جميع تأليفه.

ومن شيوخنا المحدث أبو محمد عبدالحق بن محمد بن عبد الرحمن بن عبدالله الأزدي الأشيلي [المعروف بابن الخراط]، وحدثني بجميع مصنفاته في الحديث وغيره، وعدّ لي من أسماؤها: تلفيق المستدئ، والأحكام الشعرية⁽⁶⁾.

(1) لبت في (هـ).

(2) في الإجازة: النادلي، ص 24.

(3) الكلمة غير واضحة، وما أشبه هو من الإجازة، ص 24.

(4) في الإجازة: ابن أبي حمزة، ص 24.

(5) في (هـ) حدثني عن المؤلف عن أبيه.

(6) في (س) الصغير.

والوسطى، والكثيرى، وكتاب التمهيد، وكتاب العاقبة⁽¹⁾، ونظمه ونثره. وحدثني
بكتاب الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم، عن أبي الحسن شريح بن
محمد بن شريح، عه.

ومن شيوخنا عبد الصمد بن محمد بن [أبي] الفضل بن⁽²⁾ الحرستاني،
سمعت عليه صحيح مسلم، حدثني به عن الفوادي عن عبد الغافر القارئ⁽³⁾، عن
الجلودي، عن إبراهيم المروزي، عن مسلم، وأجاز لي إجازة عامة.

ومن شيوخنا يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي، تزيل مكة،
وسمعت عليه كُتُبًا كثيرة في الحديث والرقائق، منها كتاب صحيح البخاري،
حدثني به عن أبي الوقت عن الداودي، عن الحموي، عن الفريزي، عن
المخاري.

ومن شيوخنا المكيين أبي⁽⁴⁾ شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني إمام المذاهب
بالحرم الشريف، سمعت عليه كتاب الترمذي لأبي عيسى حدثني به عن الكرخي
عن الفورجي عن الخزاعي عن المحبوبي، وأجاز لي⁽⁵⁾ إجازة عامة.

ومن شيوخنا الرهاني نصر بن أبي الفتوح بن علي الحصري⁽⁶⁾، إمام مذهب
الحابلة بالحرم الشريف، سمعت عليه كُتُبًا كثيرة منها: السنن⁽⁷⁾ لأبي داود
السناني، حدثني بها عن أبي جعفر محمد⁽⁸⁾ بن علي بن محمد السناني، عن

(1) في (م) العاقبة

(2) ليست في الإجازة، ص 25.

(3) في الإجازة: الفارسي، ص 25.

(4) في (ت) ابن.

(5) في الإجازة، عن الكرخي، عن الجراحي، عن المحبوبي وأجازني...، ص 25.

(6) في (هـ)، (س) الحصري، وما أنشأ من (ت)، (م)، وفي الإجازة: برهان البيراني
المنوذج نصر بن أبي الفرج محمد بن علي بن أبي الفرج البغدادي الحسلي، عن
الحصري، ص 25.

(7) في (س) سنن.

(8) في (ت)، (س) عن أبي جعفر بن محمد.

أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، عن أبي عمر القاسم بن جعفر بن عبد الواحد الهاشمي البصري، عن أبي [علي] محمد بن أحمد بن عمر اللؤلؤي، عن أبي داود، وأجازني إجازة عامة، وحدثني بكتب ابن ثابت الخطيب عن أبي جعفر الشّشّاني.

ومن شيوخنا محمد بن أبي الوليد⁽¹⁾ بن أحمد بن محمد بن شبل، قرأت عليه كتباً كثيرة / من تأليفه، وناولني كتاباً مسمى نائب المجتهد⁽²⁾، وكتاب المقصد والأحكام الشرعية من تأليفه.

ومن شيوخنا أبو عبد الله بن عيشون⁽³⁾، حدثني بكتب القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المغافري عنه، وأجاز لي إجازة عامة.

ومن شيوخنا أبو سعيد عبد الله بن عمر بن أحمد بن منصور الصفار، حدثني بكتب الواحد[ي] كتابة عن عبد الجبار بن محمد بن أحمد الحواري عنه.

ومن شيوخنا أبو الواثل ابن العربي سمعت منه سراج المتهنئين للقاضي ابن العربي ابن عمه، حدثني به عنه، وأجاز لي إجازة عامة.

ومن شيوخنا أبو التّناء محمود بن المظفر اللّبان، حدثني بكتب ابن خميس عنه، وحدثني بكتب الحميدي.

ومنهم محمد بن محمد البكري، سمعت عليه رسالة القشيري، وحدثني بها عن أبي الأسعد عبد الرحمن بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيري، عن جده عبد الكريم المؤلف، وأجاز لي إجازة عامة.

ومنهم ضياء الدين بن عبد الوهاب بن علي بن سكيّنة، شيخ الشيوخ ببغداد، وأجاز لي إجازة عامة، وأخذت عنه، حدثني بتأليف عبد الكريم بن

(1) في الإجازة: محمد بن الوليد، ص 26.

(2) في الإجازة يقول: وناولني كتاب المّتعهد (وهو خطأ). والأصح: طباعة المّتعهد وبهاية المّتعهد لأبي الوليد ابن رشد الفيلسوف، قاضي قرطبة، المشهور بالحميد (بكري علاء الدين).

(3) في الإجازة: ابن غليون، ص 26.

هوارد الفخيري عن أبيه عن عبد الوهاب عنه. وسمعت عليه برباطه بمدينة السلام بحضور أبيه عبد الرزاق.

ومهم أبو الحير أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني حدثني تليف اليهقي، [عن محمد بن الفزاري، عن اليهقي]، وأجاز لي إجازة عامة.

ومهم أبو الطاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السلمي الأصفهاني، أجاز لي إجازة عامة، وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن عمار بن شريح الرعيني الحنفي⁽¹⁾.

ومر أجاز لي إجازة عامة: محمد بن أسعد بن محمد القزويني.

والحافظ الكبير ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق. (وهو [أبو] القاسم علي ابن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسن الشافعي)⁽²⁾.

ومهم أبو القاسم خلف بن بشكوال.

ومهم يوسف بن الحسن بن أبي العمادات⁽³⁾ ابن الحسن، وأجازنا أبو، أبو العباس أيضًا. /

ومهم أبو القاسم [ذاكر] بن كامل بن غالب الخفاف.

ومهم محمد بن يوسف بن علي القزويني.

ومهم أبو الطاهر ابن عوف.

(1) في (ت) عبارة مكررة ثم شطها باللون الأسود والأحمر ومفادها: وأيضاً من أحد. ب. إجازة عامة وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني.

(2) ورد هذا التعريف بابن عساكر في نسخ المخطوطات بمكان مختلف، بعد ما. القاسم خلف بن بشكوال، أي: في السطر الذي يليه، وهو خطأ وقد صحح، ب. الإجازة، ص 6، وهذه 'إجازة عامة' أيضًا لأن ابن عساكر توفي 571 هـ. وابن عوف طفل عمره إحدى عشرة سنة. والإجازة العامة كانت تشمل الأطفال والمعاصير من ص. السجيز في تقاليد تلك العصر.

(3) في (م) السمار، وفي (هـ) السمار، وفي الإجازة ابن أبي البقاء، ص 27

ومنهم أبو طالب اللخمي بالإسكندرية.

ومنهم أبو حفص عمر بن عبد المجيد⁽¹⁾ [بن عمر] بن حسن بن عمر بن أحمد القرشي الميائني.

ومنهم أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي الحافظ، كتب إلي⁽²⁾ بالرواية عنه بجميع تأليفه ونظمه⁽³⁾، وسمى لنا من كتبه: صفوة الصفوة، ومثير الغرام الساكن إلى أشرف الأماكن، وغير ذلك.

ومنهم أبو بكر ابن أبي الفتح الجتاني.

ومنهم المبارك بن علي بن الحسين الطباخ.

[ومنهم] عبد الرحمن ابن الأستاذ، المعروف بابن علوان.

ومنهم عبد العزيز الزنجاني⁽⁴⁾.

ومنهم أبو القاسم هبة الله [بن] علي بن مسعود بن شداد الموصل.

ومنهم أحمد بن أبي منصور.

ومنهم محمد بن أبي المعالي عبد الله بن موهوب بن جامع بن عبدون البغدادي الصوفي، ويعرف بابن البناء.

ومنهم محمد بن أبي بكر الطوسي.

ومنهم المذهب بن علي بن هبة الله الطيب الضمير.

ومنهم ركن الدين⁽⁵⁾ أحمد بن عبد الله [بن أحمد بن عبد] القاهر الطوسي الخطيب، وأخوه شمس الدين أبو عبد الله.

(1) في (ت)، (م)، (هـ) عمر بن المجيد، وما أثناه من الإجازة.

(2) في (ت)، (هـ) عه، وما أثناه هو من الإجازة، وهو الأنس للسياق.

(3) "ونظمه" لبت في (س).

(4) وردت في جميع النسخ: الريحاني، وما أثناه من الإجازة، ص 29.

(5) في الإجازة: زين الدين، ص 29.

ومهم عراني بغداد⁽¹⁾ نقله عن حران الأنصار.

ومهم ثالث من عمر الحادي⁽²⁾ قرأ علي من كتبه، أعني تأليفه جملة، ووقفها براوية بمسجد عاد بن عماد بالموصل⁽³⁾.

ومهم عبد الحرير الأحضر⁽⁴⁾.

ومهم ابن عمر عثمان بن أبي يعلى بن عمر الأبهري الشافعي من أولاد البر بن محارب⁽⁵⁾.

ومهم بسرة⁽⁶⁾ بن محمد بن أبي المعالي.

ومهم عبد الحميد بن محمد بن علي بن أبي الراشد القزويني.

ومهم محمد بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي، قرأ علي جميع مصنفاته.

ومهم أبو الحسن أحمد الفهري.

ومهم أبو بكر محمد بن عبيد الكسكي.

ومهم ابن مالك، حدثني بمقامات الحريري الخزرجي.

ومهم علي بن عبد الواحد بن جامع النجار.

ومهم أبو بكر ابن حسن قاضي مرسية.

ومهم أبو جعفر ابن يحيى الودعي⁽⁷⁾.

(1) في الإجازة: ومهم القراماتي ببغداد.

(2) في الإجازة: ثالث من قرة الحاوي.

(3) في الإجازة: ووقفها براوية بمسجد العماد ابن الحلادين بالموصل، ص 29.

(4) في الإجازة: عبد الحرير الأصم، ص 30.

(5) في الإجازة: أبو عمرو عثمان بن أبي يعلى بن أبي عمر الأبهري الشافعي من أولاد البراء بن محارب، ص 30.

(6) في الإجازة: عريشاء، ص 30.

(7) في (هـ)، (س) الودعي، وفي (ت) الودعي، وما أثبتاه من الإجازة، ص 31.

ومهم علي بن هليل.

ومهم أبو يزيد السهيلي، / حدثني بالروص الألف في شرح السيرة، (م)
والمعارف، والأعلام، وجميع مؤلفاته، منها ملقى السيل.

ومهم أبو عبد الله بن الحار الملقى المحدث.

ومهم أبو الحسن ابن الصائغ الأنصاري.

ومهم عبد الجليل مؤلف المشكل في الحديث، وشعب الإيمان.

ومهم [أبو] عبد الله بن المجاهد.

ومهم [أبو] عمران بن موسى بن عمران الجيرتلي⁽¹⁾.

ومهم الحاج محمد بن علي ابن أخت أبي الربيع المقرئ.

ومهم علي بن النعمان⁽²⁾.

ولولا خوف الملل، وضيق الوقت، لذكرنا من سمعنا عليه ومن لقيناه.

انتهى بلفظه⁽³⁾.

(1) في (س) المتريلي، وفي (ت)، (ها) المريلي. وفي الإجازة، ص 32. الحارلي.

(2) في (م) القرائ. وفي الإجازة: القرائ، ص 32.

(3) في (ت) "انتهى بلفظه وفيه الكفاية". وباقي النقل انتهاء من المروان الوارد أعلاه. بعض مشايخه من كتاب روح القدس في مناصحة النفس ولعاية. انتهى مُختصراً مُلتفحاً مقول من بقية المخطوطات بتصرف من كتاب روح القدس في مناصحة النفس. فهو إذا ليس في السعة المخطوطة المُعتمدة في التحقيق (ت).

ومن الأسماء التي وردت في الإجازة ص 30-31، ولم يوردها المصنف "وأبى من أجاز لي إجازة عامة، وكتب لي أن أروي عنه كتب البيهقي: عبد الرحمن لاسمي، حدثني بها عن محمد بن بهار البيهقي، عنه. ومهم: جابر بن أيوب الحضرمي، أجاز لي إجازة عامة، وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني المقرئ". انظر: الإجازة تحقيق سام الحامي، ص 27. وكذلك "ومهم أبو الحسن علي بن عبد الله بن حسن الرازي. ومهم: أحمد بن منصور الحوري. ومهم: أبو محمد إسحاق بن يوسف ابن علي. ومهم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحنري. ومهم أبو الصبر أيوب بن أحمد المقرئ.... ومهم عبد الودود بن سمحون، قاضي لمكتب. ومهم: عبد المنعم بن الوثني الحرري" الإجازة، المرحع السابق.

أبعض مشايخه نقلًا عن كتاب روح القدس في مُناصحة النفس لابن عربي⁽¹⁾

ومن أشار إليهم بأنه ترك ذكرهم خوف الملل وضيق الوقت قد ذكر منهم جماعة كثيرة في كتاب⁽²⁾ روح القدس في مُناصحة النفس، حيث قال ما نصه

وإنما أنشر لك من بعض أحوال من لقيت، فمنهم، وهو أول من لقينته في طريق الله تعالى، أبو جعفر العربي⁽³⁾ وصل إلينا إلى إشبيلية في أول دخولي إلى معرفة هذه الطريقة، وكان بدويًا⁽⁴⁾ أميًا لا يكتب ولا يحسب، وكان إذا تكلم⁽⁵⁾ في علم التوحيد، فحبك أن تسمع.

ومنهم شبحا وإمامنا أبو يعقوب يوسف⁽⁶⁾ بن يخلف الكوفي⁽⁷⁾ القيسي⁽⁸⁾ رضى الله عنه، صاحب أبا مدين ولقي رجالًا بهذه البلاد، سكن⁽⁹⁾ ديار مصر وتأهل بمدينة الإسكندرية، رغب في مُصاهرته الحافظ أبو طاهر السلفي. كان أبو مدين يقول في حقه: أبو يعقوب هو مثل المرسى القوي للسفينة. دخلت تحت أمره فرقي وأدب، فنعيم المؤدب ونعم المربي.

ومنهم صالح العدوي⁽¹⁰⁾ كان بالله عارفًا، ومع الله في كل حاله واقفًا.

(1) للتأكيد ما ورد أعلاه من نقل عن كتاب روح القدس في مُناصحة النفس ليس في السند (ت)، ورد في بقية السج.

(2) في (م) كلمة "كتاب" ليست موجودة.

(3) محمود عراب، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، مطبعة ريدبر ثانت، 1985، أخذ تاريخ النشر من مقدمة المؤلف وليس من غلاف الكتاب، ص 66.

(4) في (س) بدويًا.

(5) في (س) ذا نظم.

(6) في (س) بن يوسف.

(7) في (س) الكوفي.

(8) روح القدس، ص 72. وكذلك: ابن عربي، الدرة الفاخرة فيمن انتفعت به في طريق الآخرة، تحقيق محمد أديب الحادري، عمان، الأردن، دار الفتح للنشر والتوزيع، ط 1، 2006، ص 86.

(9) ليست في (هـ).

(10) روح القدس، ص 80. الدرة الفاخرة، ص 31.

ومنهم أبو عبد الله محمد الشرفي⁽¹⁾، كان إذا قام في الصلاة تتحدر⁽²⁾ دموعه على بياض لحيته كأنها اللؤلؤ، وتوزمت قدماء من طول القيام، يمكن موصفاً نحواً من أربعين سنة ما أوقد فيه سراجاً ولا ناراً.

ومنهم أبو يحيى الصنهاجي⁽³⁾، كان قد عَمِيَ وقد أَسَنَ، كانت صحبتي إياه شهوراً قبل موته، كان من أهل السياحات، مُلازماً للسواحل مؤثراً للخلوة.

ومنهم أبو الحجاج يوسف الشيريلي⁽⁴⁾، كان من شيريل⁽⁵⁾ قرية بالشرق على فرسخين من إشبيلية. صاحب أبا عبد الله ابن المجاهد.

ومنهم أبو عبد الله محمد بن قوم⁽⁶⁾، صاحب ابن مجاهد وقرا عليه حتى مات واستخلفه في موضعه، فجرى على حاله، وزاد جمعا بين العلم والعمل.

ومنهم أبو عمران موسى بن عمران الجيترئي⁽⁷⁾، هو قد أخذ نفسه بالشدائد، لزم بيته منذ سبعين عاماً لا يخرج. جرى على طريقة الحارث بن أسد المحاسبي، لا يقبل من أحد شيئاً ولا يطلب حاجة لنفسه ولا لغيره.

ومنهم الأخوان أبو عبد الله محمد [ابن] الخياط⁽⁸⁾ [يعرف بابن العضاد]، وأحمد الخزاري⁽⁹⁾ الإشبيليان، صاحبتهما زماناً بإشبيلية حتى إلى عام تسمين وخمسة. أما أبو عبد الله فكان يخدم الفقراء بنفسه ويؤثرهم باللباس والطعام، يرحم الصغير ويعرف شرف الكبير، ويُعطي كل أحد حقه، له الحق على الناس

(1) روح القدس، ص 87. الدرر الفاخرة، ص 34.

(2) من أفاضل العلماء، ص 10. (هـ) تتحدر.

(3) الدرر الفاخرة، ص 91. وهو أصلاً ليس في كتاب الدرر الفاخرة، وإنما وضعه المحقق في نسخة من الفتوحات المكية.

(4) روح القدس، ص 97. الدرر الفاخرة، ص 28.

(5) من أفاضل العلماء، ص 10. (هـ).

(6) روح القدس، ص 99. الدرر الفاخرة، ص 27.

(7) روح القدس، ص 87. الدرر الفاخرة، ص 83.

(8) الدرر الفاخرة، ص 36.

(9) من أفاضل العلماء، ص 92. الدرر الفاخرة، ص 38.

وليس عليه لأحد حق إلا الله. وأما أخوه أبو العباس فما أدراك ما⁽¹⁾ أحمد،
جمع المعاتل واجنب الرذائل، عرف الحق ولزمه، وكشف له عن السر مكتمه،
قوي المشاهدة كثير المكاشفة.

ومهم أبو عبد الله بن جمهور محمد⁽²⁾، كان من أقران أبي علي الشكازي⁽³⁾
وأبي عبد الله الحباط الذي ذكرناه في السس والحال، وكان كثير النور من
الخلق، يحب الوحدة والمرلة، عارفاً بالله واقفاً مع الله.

ومهم أبو علي [حسن] الشكازي⁽⁴⁾، كان عندنا بإشبيلية وبها مات، وهو
الذي خدم صالحاً العدوي شيخنا حتى مات. كان دائم الصيام والمواصلة، كثير
القيام مُقَضّاً عن الناس، كثير الذكر لا يفتر، جليل الشأن سليم الصدر.

ومهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي⁽⁵⁾ الطائفي⁽⁶⁾، وهو عمي
شقيق والذي، كان يُخبرنا بعجائب، كان عمره من وقت رجوعه إلى هذا الطريق
إلى أن مات ثلاثة أعوام خاصة، ومات قبل أن أدخل هذا الطريق.

وم منهم أبو محمد عبد الله ابن الأستاذ الموروري⁽⁷⁾، خدم الشيخ أ-
مدير، وكان الشيخ يُسميه الحاج المبرور، وكان له همة فعالة وصدق عجيب.

وم منهم أبو محمد عبد الله الباغلي الشكازي⁽⁸⁾ من حصن باغ، سكن
غرناطة، كان الشكازي⁽⁹⁾ هذا ليلة قائم ونهارة صائم، لم يقدر مريد قط عمر
صحبته؛ لأنه كان يطلبه باجتهاده فيقر منه، عاش وحيداً فريداً.

(1) في (س) مما أدركني أحمد.

(2) روح القدس، ص 94. الدرة الفاخرة، ص 44.

(3) في (س) الشكازي.

(4) في (س) الشكازي روح القدس، ص 95. الدرة الفاخرة، ص 46.

(5) في (م) بن محمد العربي.

(6) روح القدس، ص 96. الدرة الفاخرة، ص 48.

(7) روح القدس، ص 97. الدرة الفاخرة، ص 53.

(8) في (س) الشكازي. روح القدس، ص 103.

(9) في (س) حصن باغ سكن بهرناطه.

(10) في (س) الشكازي.

ومنهم أبو محمد عبد الله القطان⁽¹⁾ الممنوح عليه بالقرآن، كان يصدع بالأوامر، لا تأخذه في الله لومة لائم.

ومنهم ابن جعدون⁽²⁾ الحاوي⁽³⁾، مات بغاس سنة سبع وتسعين وحمسة. كان واحدًا من الأربعة الأوتاد الذين يُمسك الله العباد بهم.

ومنهم أبو عبد الله محمد بن أشرف الرندي⁽⁴⁾، من الأبدال، شيخ الحبال والسواحل، لا يأوي إلى معمر قريبًا من ثلاثين سنة، كان قوي الغرامة، كثير البكاء، طويل القيام، دائم الصمت، وكان رحمة للعالم، وأخباره كثيرة.

ومنهم موسى أبو عمران السدراني⁽⁵⁾ من أحواز تلمسان، كان من الأبدال، وكان مجهولًا، له عجائب وغرائب، وهو تلميذ الشيخ أبي مدين فتنس سره.

ومنهم أبو محمد مخلوف القبائلي⁽⁶⁾، سكن قرطبة حتى مات عن إذن رسول الله صلى الله عليه وسلم. كنت إذا دخلت بيته أخذك الحال قبل أن تراه، فإذا رأيته رأيت منظرًا عظيمًا. كان ذاكرًا على الدوام، وكان له في كل يوم خلاف ذكره كفا وكذا ألف تسيحة، وكذا التكبير والتهليل والتحميد.

ومنهم صالح الخراز⁽⁷⁾، كان بإشبيلية، من أهل الورع والحد في العادة والاجتهاد، أقبل على العبادة وهو ابن سبع سنين أو دونها، كان مبهوتًا أبدًا، انتقل إلى سكنى البادية بأحواز رُنْدَة، ينهي الانفراد والفُرلة.

ومنهم عبد الله الخياط أو القراق⁽⁸⁾ لا أدري، اجتمعت به بجامع العديس بإشبيلية وهو ابن عشر سنين أو إحدى عشرة سنة، كان كثير الفكر شديد الوجد والنوّه.

(1) روح القدس، ص 104.

(2) في (هـ) الجعدون.

(3) روح القدس، ص 107. القرة الفاخرة، ص 69.

(4) روح القدس، ص 109. القرة الفاخرة، ص 56.

(5) روح القدس، ص 113.

(6) روح القدس، ص 115. القرة الفاخرة، ص 80.

(7) روح القدس، ص 116.

(8) روح القدس، ص 117.

ومهم أبو العباس [أحمد] بن همام⁽¹⁾ من أهل إشبيلية، ألهمه الله رشد نفسه، وأقل على العادة قبل أن يبلغ الحلم، وكان ذا جد يبكي على نفسه كآته الشكلى⁽²⁾ على وحيدها.

ومهم أبو أحمد السلاوي⁽³⁾، وصل إليها بإشبيلية وأنا في تربية شيخا أبي يعقوب. كان أبو أحمد هذا قوي الحال، صاحب أبا مدين ثمانى عشرة سنة. كر كثير العادة والاجتهاد، شديد البكاء، وكان إذا بكى أخذ الدموع إذا سقطت مر به على الأرض، فأمسح بها على وجهي، فأجد فيها رائحة المسك، فأتخذني طيباً يشته الناس علي فيقولون لي: هذا منك عظيم من أين اشتريته؟

ومهم أبو إسحق إبراهيم بن أحمد بن طريف العبي⁽⁴⁾ جزيري، شيخ أبي عبد الله القرشي الذي كان يديار مصر. كان سمح الخلق، لين الجانب، قابلاً للحق، لا تأخذه في الله لومة لائم، من أهل الجد والاجتهاد، كان يحزن إلى الغزلة، ويحب المعارف ويحسن إليها.

ومهم أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الصالقي الفخار⁽⁵⁾، عرف بالقلطاء. صاحب أبا الربيع الكفيف وغيره. كان صديقاً لإبراهيم بن طريف، وكان محافظاً للشريعة والآداب، مشروح الصدر أكثر من إبراهيم بن طريف، كان إبراهيم عنه حمود. ومهم الشيخ العارف السائح المتجرد المنقطع الصادق الصالح المسرور يحيى بن أبي بكر الصنهاجي⁽⁶⁾، من أهل الإشارات والتمكين.

ومهم أبو العباس ابن تاجة⁽⁷⁾ من أهل إشبيلية، من المثجتهدين، لم يزل المصحف بين عينيه حتى مات.

(1) روح القدس، ص 118.

(2) في (س)، (م)، (هـ) رُسْتُ الشكلا.

(3) روح القدس، ص 119. الدورة الفاخرة، ص 66.

(4) في (س) الفيسي روح القدس، ص 120. الدورة الفاخرة، ص 63.

(5) روح القدس، ص 121. الدورة الفاخرة، ص 64.

(6) روح القدس، ص 123.

(7) روح القدس، ص 123.

ومنهم يوسف بن يعزى⁽¹⁾ بـ "قرمونة"، من التاليس لكتاب الله، لا يتركه⁽²⁾ القرآن يتحدث مع أحد، كان صوامًا قوامًا.

ومنهم أبو الحسن القنوني⁽³⁾ بمدينة رنده⁽⁴⁾ من أهل الفتوة والمعارف النبوة. ومنهم - اللهم صل على محمد - الحداد⁽⁵⁾ بمدينة إشبيلية، كان مشتهراً بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم دائماً لا يفتري.

ومنهم أبو إسحق القرطبي⁽⁶⁾ بـ "بجاية" من أصحاب [أبي] مدين، كان من المؤمنين.

ومنهم أبو عبد الله المهدوي⁽⁷⁾ بمدينة فاس. بقي نيماً وستين سنة ما استلبز القبلة حتى مات.

ومنهم علي بن موسى بن البقران⁽⁸⁾ بمدينة فاس، [كان] مجهولاً لا يُعرف بهذه الطريقة، كان غامضاً في الناس فيها، وكان لديه معرفة تامة، وكان عندهم مشهوراً بالقراءات والروايات.

ومنهم أبو الحسين يحيى بن الصائغ⁽⁹⁾، نبت من المُحدثين وهو صوفي، هو من الأعجوبات: مُحدث صوفي! كبريت أحمر، له مركات، عاشته كثيراً ورويت عنه، وقرأت عليه، وكان زاهداً مُتجرداً.

ومنهم ابن العاص أبو عبد الله الباجي⁽¹⁰⁾، كان بإشبيلية. كان فقيهاً زاهداً، وهذا أيضاً غريب: فقيه زاهداً لا يوجد.

(1) في (س) تعزا. روح القدس، ص 123.

(2) في (م) لا يترك.

(3) روح القدس، ص 123.

(4) في (م) رنده، وفي (ها) رنده.

(5) روح القدس، ص 125.

(6) روح القدس، ص 125.

(7) روح القدس، ص 125.

(8) في (س) البقرات. روح القدس، ص 125.

(9) روح القدس، ص 125.

(10) روح القدس، ص 126.

ومهم أبو عبد الله بن زين البايري⁽¹⁾ بإشبيلية، كان من أفضل الناس، كتب الحديث والاحتشاد والتفتيش، اعتكف على كتب أبي حامد [الغزالي]، قرأ لبنة تأليف أبي القاسم ابن حمد بن في الرقة على أبي حامد الغزالي فحمي، فسجد لله تعالى من حبه وتضرع وأقسم أن لا يقرأه أبداً ويذهبه، فرد الله عليه بصره. كان من فصلاء الناس. لقيت أيضاً أخاه مثله.

ومهم أبو عبد الله القران⁽²⁾ إمام أهل البلاد بقرطبة، قل أن يرى مثله.

ومهم أبو زكريا يحيى بن حسن الحسيني⁽³⁾ بمدينة بجاية، من العلماء العاملين السادة، صاحب ورع وزهد ونصيحة. له أخبار عجيبة في تقشفه وأكله⁽⁴⁾ لقيت مراراً. قرأت عليه من بعض تأليفه.

ومهم عبدالسلام الأسود⁽⁵⁾ السائح، سأله عن عدم قراره فقال: أجد حارة طيبة في الحركة.

ومهم أبو عبد الله القسطلي⁽⁶⁾ بمدينة إشبيلية، من أهل الفضل والحد والخبرة في دين الله تعالى.

ومهم أبو العباس أحمد بن المنذر⁽⁷⁾ بمدينة إشبيلية، من أهل القرب والعرية والفقه، غلب عليه الورع، [كان] مُباركاً صالحاً.

ومهم موسى [أبي عبد الله] المعلم⁽⁸⁾ بمدينة فاس، وابنه عبد الله شالِحاً لا يُعرف بالمعصية.

(1) روح القدس، ص 126.

(2) في (س) القزاز. روح القدس، ص 126.

(3) روح القدس، ص 126.

(4) في (س) وكان.

(5) روح القدس، ص 127.

(6) روح القدس، ص 127.

(7) روح القدس، ص 127.

(8) روح القدس، ص 128.

ومنهم أبو العباس الخراز⁽¹⁾، لقبه بمكة، صاحب عبد الله الماوردي⁽²⁾
ومنهم أبو محمد عبد الله الرجائي⁽³⁾، كان جليل القدر، كثير الكون.
ومنهم أبو عبد الله محمد⁽⁴⁾ الباهلي⁽⁵⁾، الساكن بدار الفير، رأيت له أموراً
عجبية لا يتسع الوقت لذكرها.

ومنهم أبو عبد الله ابن المرباط⁽⁶⁾، من أهل الليل والقرآن.
ومنهم ميمون التونسي⁽⁷⁾، أبو وكيل، كان من رجال الله تعالى.
ومنهم أبو محمد عبد الله بن خميس الكتاني⁽⁸⁾ لقبه بالمحروسة⁽⁹⁾. زرتة
على قلبي حافياً في شدة الحر تائباً بشيخي أبي يعقوب وأبي محمد الموروري،
قالا: إنهما زاراه⁽¹⁰⁾ على هذه الحالة.

ولقيت بمكة الأشخاص السبعة⁽¹¹⁾، جالستهم بين حطيم الحنابلة وصفة
زمزم، وهم خاصة الله حقاً، لقبتهم في حال المشاهدة، فلم يقع بيني وبينهم
مكالمة في معرفة.

ومنهم شمس أم الفقراء بمرشانة الزيتون⁽¹²⁾، ما لقيت في الرجال مثلاً في
الحمل على نفسها، كبيرة في المعاملات والمكاشفات.

-
- (1) روح القدس، ص 128.
 - (2) في (س) المغاير. والأصح الماوردي كما هو في روح القدس.
 - (3) روح القدس، ص 128.
 - (4) في (س) أحمد.
 - (5) في (س) النابلي. روح القدس، ص 129.
 - (6) روح القدس، ص 130.
 - (7) روح القدس، ص 130.
 - (8) روح القدس، ص 130.
 - (9) في (م) بمحروسة، في (هـ) في محروسة.
 - (10) في (هـ) قالوا لي إننا زاراه.
 - (11) روح القدس، ص 130.
 - (12) روح القدس، ص 131. القصة الفاخرة، ص 61.

وسمى اسمه سـ (أمر) الثمن "شبهة"⁽¹⁾، أدركتها في عشر النسخ سـ.
كتب سوربه نعتحه، دلت في أعصبت الفاتحة أصرفها في أي أمر شـ
سـر محصر، منتقـ.

وبشبح قنر سره كتب مقده الفرة⁽²⁾ الفاحرة ما رأته، ذكر فيه عـ
عولاه سـدكورير، كما قال في هذه الرسالة في ترجمة أبي محمد الخافقي مـ
نـ "أمر"⁽³⁾، فنصرت على هذا السندار رعة في الإيحاز والاختصار، وقد
أوردت لذكرهم كنات سنة الفرة الفاحرة في ذكر من انتفعت به في طريق
الأحر، دثرت فيه مثل عبد الله بن تاحست⁽⁴⁾، يمتد من الأبدال، وأحر يفـ
نـ اسـحـر⁽⁵⁾ كان من الأبدال انتهى بلفظ وفيه الكناية⁽⁶⁾

[شأن الناس عليه]

وأمر شـ الناس عبه، فقد أتى عليه بغير الأئمة الأعلام في عصره وبعد،
فقد روى الشيخ علي السعداي المذكور، عن شيخه الإمام صاحب القاموس
مـسـدـه سـتـعـل إلى خادم شيخ الإمام عـر الدين بن عبد السلام رحمه الله، أنه
سـأـه عـر لـقـط، ضـلـه، "ما لك ولهذا؟" فقال: "بوجه الله عزّني". هذا
"هو الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي". فقال: "إن اليوم تكلم فيه شعير
إلى حيث مكث عنه ولم يرد عنه" فسمه الشيخ وقال: "اسكت، فلك شعير
لفقه". قال لشرح لمجرومي في كتبه الثمن كشف النقطة: "رويه بأسـ
انصحيح عن الشيخ عـر الدين بن عبد السلام"

(1) روح القدس، ص 132 الفرة الفاحرة، ص 41.

(2) في (س)، (ها) الفـ.

(3) لسـ في (ب)، (س).

(4) الفرة الفاحرة، ص 48.

(5) الفرة الفاحرة، ص 97.

(6) جميع النسخ أعلاه من كتاب روح القدس في فاصحة النص، وهو لسـ في سـدـ
المحفوظة المضمنة (ن)، إنـد أصـف من السـحـسـ المحفوظات (ها) وثبت من
السطر الخامس في الورقة (10) إلى السطر 20 من الورقة (12) (س) وثبت من
نصف الورقة (11) إلى أسفل الورقة (14)

وقال فيه الإمام شيخ الشيوخ الشهاب السهروردي فخر الله روحه لما اجتمع بالشيخ سمكة المشتقة وتفاوضا قليلاً وامرغاً، فمثل عه "كيف وجدت محيي الدين؟" فقال "إنه بحر لا ساحل له" ومثل الآخر عن صاحبه فقال "وجدته عذراً صالحاً"، ويروى أنه قال فيه "مملوء من الله من قربه إلى قلبه".

وقال فيه الشيخ الإمام سعد الدين الحموي [كذا] فخر الله روحه لما رجع من دمشق إلى بلده حماة وسأله أصحابه وحواصيه من تركت بالشام من العلماء؟ قال "تركنا فيها بحراً لا مفر له ولا ساحل"، يعني به الشيخ محيي الدين، وأنشد رحمه الله

تَرَكْنَا الْبَحَارَ الرَّاخِرَاتِ وَرَامَا

فَصَرَ أَهْنٌ⁽¹⁾ يَدْرِي الشَّامُ أَيْنَ نَوَاحِيهَا

وكان الشيخ الإمام قاضي قضاة الشافعية شمس الدين الحنوني يخدم الشيخ حمزة العيد، وكان في طوعه كما يريد، وكان يتصدق به كل يوم ثلاثين درهماً قل أن يدخل ويرى وجهه المبارك، ويقول: قال الله تعالى: ﴿يَتْلُو آيَاتٍ مِمَّا رُسُلًا إِنَّا نَنْجِي الرُّسُلَ فَذُمَّرُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَ﴾ [المائدة 12]، وهذا وارث الرسول. وكان قاضي قضاة المالكية يتولى خدمته بنفسه، وروجه مائة، ويفتح بملك على أمانه جبه.

وكان المحافظ الإمام ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق من خمسة تلاميذه [كذا] والملازمين لسنه، مع معة علمه وجلاله وطول رحلته.

وقال فيه الإمام ابن النجار، وقد اجتمع به بدمشق "وجدته إماماً كاملاً عالماً⁽²⁾ متبحراً في العلوم، راسخاً في الحقائق، فأخذت عنه شيئاً من مضافاته، وسألت عن مولده فقال: ولدت بمرسية ليلة الإثنين مابع عشر رمضان سنة ستين وخمسة".

(1) ليست في (هـ).

(2) في (هـ) عالماً.

وكان الشيخ أبو عبد الله المقدسي من خواص أصحابه والملازمين
لمحلته.

وقال فيه ابن الديلمي⁽¹⁾ صاحب التاريخ وغيره من التصانيف المعتبرة إنه
مرّ بعدد فاحتمت به، فوجدته فوق الوصف وأجل من أن يعرف، وأحدث ما
شبتا من مصنفاته، وذكر لي أنه سمع الحديث النبوي بإشيلية من الحافظ أبي بكر
محمد بن خلف اللخمي، وفي بوطية من الحافظ أبي القاسم ابن⁽²⁾ بشكوال⁽³⁾

وقال أقصى القضاة أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود القزويني في كتابه
المسمى آثار البلاد وأخبار العباد في ذكر⁽⁴⁾ إشيلية: إنها تميزت بكل مرتبة،
وما ينت ملاد الأندلس بكل فضيلة، من طيب الهواء، وعذوبة الماء، وصحة
الترية، وكثرة الثمرات. يُنسب إليها الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل الشكفي.
سلطان العارفين، برهان المحققين، محيي الحق والدين، أبو عبد الله محمد بن
علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي رضي الله عنه، رآه
في دمشق سنة ثلاثين وستمئة، كان شيخاً عالمًا عارفاً متبحراً في العلوم الشريفة
والحقيقة⁽⁵⁾، وكان مُقتدى أهل زمانه، ليس له في رفعة⁽⁶⁾ شأنه وعلو مكانه نظير
له التصانيف الكثيرة الفوائد، والتأليف العزيزة الموائد⁽⁷⁾، تحرير فيها المجهود في
كل فن من الفنون⁽⁸⁾ / واطبعت سنده بؤرة من الزمان، ولزمت خدمته ملازم
العبد والفلماني. أخبرني رضي الله عنه أنه كان بمدينة إشيلية نخلة في بعض

(1) وردت في حجب السج. الديلمي.

(2) ليست في (س).

(3) انظر ترجمة ابن عربي في قبل تاريخ طبعة السلام، للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد

الله المقدسي، تحقيق مشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1996

ج 1، 530-531، ترجمة رقم 389

(4) ليست في (ها).

(5) في (ها) الحقيقة، وفي (س) الشريعة والحقيقة.

(6) في (س) رفع.

(7) في (م) التصانيف الكثيرة الفوائد والتأليف العزيزة الموائد، وفي (ها) العميرة الموائد

(8) في (ت)، (ها)، (م) فنون.

طرقاتها فمالت إلى نحو الطريق فضيقتها على المارين، فتحدث الناس بقطعها حتى عزموا على ذلك بالغد. قال الشيخ: فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم تلك الليلة واقفاً عند النخلة وهي تشكو إليه وتقول: يا رسول الله إنَّ القوم يريدون قطعي فأني منعهم المرور، فمسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده المباركة تلك النخلة فاستقامت. فلما استيقظت ذهبت إلى النخلة فوجدتها مُستقيمة، فذكرت ذلك للناس فمعجَبُوا⁽¹⁾، وأنخلوا ثم مزارًا يتركون به⁽²⁾.

ويكفي في وقوع الإجماع على تفضيله أنَّ صاحب إشبيلية أرسل مالا عظيماً إلى مكة المكرمة، وأوصى بأن لا يُفَرَّق هذا المال إلا أعلم أهل الأرض. واتفق أنَّ تلك السنة اجتمع بها من العلماء والفقهاء والمشايخ ومن كل ذي فن من العلوم ما لم يجتمع في عصر من الأعصار. وهي السنة التي اجتمع فيها الشهاب السهروردي بالشيخ محيي الدين كما مرَّ. فاتفق الكل على أن لا يُفَرَّق إلا هو، ففرقه. فلما فرغ من تفريقه قال رحمه الله: لولا خشية أن أخرق الإجماع لامتنعت. فقال له بعض أصحابه المطلين عليه: لِمَ يا سيدي؟ قال: لأنَّ هذا المال ما أريد به وجه الله، بل أريد به الفخر، فإنَّ صاحب الغرب أراد أن يفخر به⁽³⁾ على سائر أهل الأرض. فبلغ ذلك صاحب إشبيلية فبكى وقال: صدق الشيخ، هذا أردت.

وكان الإمام الفخر الرازي [ت. 606هـ] مع توغُّله في العلوم الظاهرة يُثني عليه ويقول: "كان الشيخ محيي الدين ولياً عظيماً". ولما جاءته رسالة الشيخ حرَّكته وأزعجته، وترك مُعاشرة الناس وآثر الخلوة والعزلة، وأثرت فيه تلك الرسالة غاية التأثير، وأفاضت عليه الخير الكثير حتى قال:

(1) في (س) وتمجَّبوا.

(2) ذكرها ابن محمد القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، دار صادر، د.ت، ص 497. مع بعض التعبير والمالعة في ملبح ابن عربي. وتحفر الإشارة إلى أن القزويني قال: "ينسب إليها"، أي إلى إشبيلية، وهذا غير دقيق إذ عادة ما ينسب ابن عربي إلى مرسية، ولعله يشير إلى إقامته بها.

(3) في (س) بي.

مهابة إقدام الغفول فقال
 ومهابة نفى العاليتين خلال
 وأرواحنا في وخشة من جثومنا
 وخصائل قنينا أذى ووتال
 ولم ننتفع في بخشنا طول غمرنا
 بسوى ما جففنا منه قيل وقالوا /
 وكم قد رأينا من رجال وقولنا
 فبادوا جميعاً مشرعين وزالوا
 وكم من جنال قد ضلَّتْ شرفاتها
 رجالاً فزالوا والجنال جنال⁽¹⁾

001

وقال فيه الشيخ أبو الحسن الخزرجي اليمني الزبيدي في كتابه المعبد
 المسبوك: "هو الشيخ الإمام الفاضل الكامل البارع ولي الله أبو عبد الله محمد
 ابن علي الطائي الحاتمي الأندلسي، الملقب بمحيي الدين، المشهور بابن
 العربي"⁽²⁾ رحمه الله تعالى. كان وحيد زمانه وفريد أقرانه، شيخ "أهل الرحمة"
 وذكر مولده ثم قال: دخل بلاد الشرق وطاف البلاد: مصر والشام والموصل
 وديار بكر وخراسان، ودخل بغداد مرتين: مرة أقام بها اثني عشر يوماً، ومرة
 دخلها حاجاً. وسكن الروم، وتزوج بوالدة الشيخ صدر الدين القونوي، وعلى به
 نحرَج. وكان من فرسان ميدانه وشجعان فرسانه، ثم انتقل إلى مكة وجاور به
 وصَف بها تصانيف كثيرة، هذا بعض سيرته".

(1) وردت هذه الأبيات في رسالة محر الدين الرازي فم لَمَات الدنيا، وليس للباق ملام
 ماين عربي أو برسالة ابن عربي. انظر.

iman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Rāzi* (Leiden, the
 Netherlands Brill, 2006), p.262.

(2) في (ها) عربي. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

وقال فيه الحافظ عماد الدين ابن كثير رحمه الله في كتابه البداية والنهاية:

«هو الشيخ الإمام محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي الطائي الأندلسي المعروف بابن العربي. كان شيخاً جليلاً عالي القدر، رفيع الشأن، واسعاً في العلوم الشرعية، مُتمكناً في الأسرار الحقيقية. وكان يُؤمى إليه بالتقدم في سائر العلوم الشرعية وغيرها، وكان له قدم ثابت في الرياضات والمجاهدات وكثرة الأسفار، وكان له أصحاب وجموع وخلفاء، ومهابة في القلوب. طاف البلاد وأقام بمكة شرفها الله، وصُفِّ بها كُتّاباً كثيرة. وله مُصنّفات كثيرة وديوان من الشعر رائق جليلاً على طريق التصوّف. قال السراج المخزومي وسُئل العماد ابن كثير عن يُخفّئ الشيخ فقال: أخشى أن يكون المُحطّ به من يُخفّئ، وقد أنكر عليه قوم، فوقعوا في المهالك»⁽¹⁾. - انتهى.

وقال فيه الحافظ الذهبي حافظ الشام وصاحب تاريخ الإسلام ما نصه:

«هو الشيخ الإمام الزاهد الولي بحر الحقائق والفنون، ذو العلوم المُفيدة والتصانيف السعيدة، كان طويلاً⁽²⁾ في العلوم، سفحه واسع وأوجه شامخ، لم يكن له فيها نظير، ولا في عصر⁽³⁾ له شبيه، انتقل إلى بلاد الروم بعد حجته، وتزوَّج / بأم قطب الوقت صدر الدين القونوي صاحب العلوم اللدنية والأسرار الربانية، وعلى يده تخرَّج، وكان من أعيان أصحابه المُختصين بجنابه، وقد أُنهِمَ بأمر عظيم، وما أظن أن الشيخ محيي الدين يعتمد الكلب أصلاً»⁽⁴⁾. انتهى كلام الذهبي.

[11]

(1) أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق رياض عبد الحميد مراد ومحمد حسان حيد، دمشق، دار ابن كثير، ط 2، 2010، ج 15، ص 231. وما أورده الزرنجي غير موافق للمطوع، إلا في بضع جمل.

(2) في (س) طويلاً: جليلاً.

(3) في (هـ)، (م) عصره.

(4) انظر ترجمة ابن عربي في سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق مشار عواد ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1996، ج 23، ص 48. وأيضاً في ميزان الاعتدال للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج 3، ص 659 وفي تاريخ الإسلام للذهبي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1998، ج 46، ص 374. وما أورده الزرنجي غير مطابق لما في هذه الكتب.

وقال النعماني رحمه الله: "شيخ وقته وإمامه"، كما نقله عنه شيخ الإسلام، رحمه الله أنه صاحب الولاية العظمى، قال: "وأكثر ما طعن الطاعون في كنهه المُشَنَّى بفصوص الحكم. قال: وبلغني أن شيخ الإسلام الشيخ كمال الدين ترمذكي شرحه شرحاً شافياً، وبه بياناً كافياً، ووجهه توحيتها وافياً. فإن وسعي فيه التوقف، ووكول أمره إلى الله تعالى"⁽¹⁾.

وقد فيه الإمام الحافظ النواصي أبو الفرج ابن الحوزي رحمه الله هو الشيخ الإمام أحمد عامل المصالح الكمال، شيخ زمانه وفريد عصره وأوانه، لم يوجد عصره في سائر العصور الشرعية والتحقيقية، وغير ذلك من سائر العلوم والفنون، به تصديف كثيرة وتأليف عزيزة لم يسبق على موالها فاسح. وكان يحفظ الأسرار لأعصمه. وينبغي أنه كان يعدد الكبراء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب، وقد وصلنا في تصوف وفي غيره، وللمناس فيه أقوال كثيرة، ومدهني فيه التسليم.

ونظر إلى هؤلاء الأئمة الأعلام كيف أفتروا له بالإمامة، واعترفوا بولايته - رحمه الله في عصره وأعيان نظيره. فما نقل عن هؤلاء من التوقف في أمره لعدم نسبة العصر كـ أو كذا، سمى أنهم لا يفهمون معانيها. ولكنهم يُسمون، فنشأ⁽²⁾ واد له يجهلوا.

وكان الشيخ الإمام صلاح الدين الصفدي يعتقد ويؤي عليه كثيراً. وقد د في تاريخ علماء العصر من أراد أن ينظر إلى كلام أهل العلوم الدينية في كتب الشيخ محيي الدين ابن العربي⁽³⁾.

(1) عبد الله بن أحمد الجعفي، مرة الحنان وعبدة البقطان في معرفة ما ينصر من حواء الروحاني، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، ج 4، ص 79 وفي اختلاف

(2) في (أ) نعمة

(3) في (س) منشأ.

(4) انظر ترجمة ابن عربي في الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي، أحمد بن محمد السجّاد، بيروت، دار نشر دار الفكر، ط 2، 1974، ج 4، ص 173-175. وفي الصفدي أنه سجع عقيدة ابن عربي التي في أول الفتوحات، وأنها موهمة حمدة بن نصر الأشعري ولا تعانها شيء. ص 174

وكان الشيخ الإمام قطب الدين الشيرازي يُشي عليه ويقول: إنه كان كاملاً مُكَمَّلاً في العلوم الشرعية والحقيقية، ولا يقدح فيه قدح من لا يفهم كلامه ولم يؤمن به، كما لا يقدح في كمال الأنبياء نصحهم إلى الحنون والحر على لسان من لم يؤمن بهم. /

[12]

وكان الشيخ الإمام مؤيد الدين يقول: ما سمعا بأحد من أهل الطريق اطلع على ما اطلع عليه الشيخ محيي الدين رحمه الله من المعارف والحقائق. وكان الشيخ الإمام كمال الدين الكاشي رحمه الله تعالى يقول فيه: إنه الإمام الكامل المُحقَّق صاحب الكمالات والكرامات.

وقال فيه الإمام الراهد الورع محيي الدين أبو زكريا يحيى النوري⁽¹⁾ رحمه الله لما سُئل عنه: «نَبَلَك أُمَّةٌ قَدْ حَلَّتْ» [القرة: 134]. ولكن الذي علما أنه يحرم على كل عاقل أن يسيء الظن بأحد من أولياء الله تعالى، ويحب عليه أن يؤوِّل أقوالهم وأفعالهم ما دام لم يلحق بدروجتهم، ولا يعجز عن ذلك إلا قليل التوفيق.

وكان الشيخ الإمام زين الدين أبو يحيى زكريا الأنصاري يُشي عليه ويدت عنه أئمَّ الذبِّ. وكذلك الشيخ العلامة محمد المغربي الشاذلي شيخ الحافظ السبوطي، وترحمه بأنه: مُرَبِّي العارفين، كما أنَّ الحنيد مُرَبِّي المُريدِين. وقال فيه: إنَّ الشيخ محيي الدين روح التنزيلات والإمداد، وألف الوجود، وعين الشهود، وهاء الشهود، السامع سميع النبي العربي قنيس الله⁽²⁾ سره وأعلى في الوجود ذكره. - انتهى.

قلت [الترزنجي]: وفي قوله: إنه مُرَبِّي العارفين إلخ... تمصيل مه للشيخ على الجند رحمهما الله كما هو واضح.

وقال الشيخ الإمام سراج الدين المخرومي في نصيف له في الدت عن الشيخ رحمه الله بعد ثباته عليه ما نصه:

(1) في (سر) النواوي

(2) ليت في (ث)

وكتب يسوع لأحد من أمثاله الإنكار على ما لم يعممه من كلام
المتوحشات أو غيرها، وقد وقف على ما فيها نحو ألف كلمة وبلغوها
بعضهم^١ قال [المحرومي] "وقد شرح كتابه القصص جماعة من
الأعلام من شافعه وغيره، منهم الشيخ بدر الدين بن جماعة وشاف
كثيرة في سائر الأمصار، وفرت من وثرت في حال الأقطار، ورواه
بغيره لصحة في الجامع الأموي وغيره بالإسناد، وتعالى الله عن
وحيث في شريتها وسحبها، وسبكوا بها ومؤلفها لما كان عليه من
الهدى والعلية ومحاسن الأخلاق، وكان أئمة عصره من علماء الشام
ومكة^٢ كتبهم يفتونهم ويأخذون عنه، ويعتزون بعرضهم في بحر علمه
كلا شيء، قال [المحرومي] وقد أقام بين أظهر أهل الشام نحو من
ثلاثين سنة، وقد يكون مؤلفات الشيخ ويتناولونها بينهم قال وهل
يكره على الشيخ إلا جاهل أو فاسد^٣ انتهى كلام السراج، وهو
سراج الكلام

(١٢٤)

وقد رحمه الله [المحرومي] "وكان شيخنا شيخ الإسلام سراج حبر
الشفيع، والشيخ الإمام تقي الدين الشكبي بكران على الشيخ في طباعة أمره،
ثم رحل عن ذلك ولما على ترجمتهما في حقه، وسلمنا له الحال فبأشكر
عليهما"

من حملة ما ترجمه به الإمام الشكبي "كان الشيخ محيي الدين أبو بكر
الله، هو الفصل في زمانه من مقلديه إليه وقال: لا أعرف إلا إياه". وبعد
الشكبي نكلمه في حقه في شرح المنهاج بكلمة، ثم استغفر من ذلك وحسب عليه
من وحده في بعض السج فلبصرب عليها كما هو في نسخة المؤلف
وقال السراج الشكبي:

"ياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محيي الدين، فإنه رحمه الله

(١) في (هـ)، (و) "مكة نمكة"

لنا حاصر لجميع بحار المعرفة وتحقيق الحقائق، حتى في أواخر عمره في
المصوح والفتوحات والشرقات الموصلية وغيرها مما لا يحصى على من
في درجته من أهل الإشارات، ثم جاء من بعده فؤاد غني عن طريقه
معلّطوه في ذلك، بل كفّروه بتلك العبارات، ولم يكن صلحهم معرفة
باصطلاحه، ولا سألوا من يملك بهم إلى إيضاحه. قال [اللقبي]: وقد
كذب والله وأضرب من نسي إلى القول بالحلول والاتحاد. قال ولم أر
أنتج كلامه في العقائد وغيرها، وأكثر من النظر في أسرار كلامه حتى
تحققت ما هو عليه من الحق، ووافقت الحق الغفير المعتقدين له من
الخلق، وحمدت الله عز وجل إذ لم أكتب في ديوان العاهلين عن
مقامه. - انتهى.

قال المخزومي:

"ولما وردت القاهرة عام وفاة شيخنا اللقبني، هذا عام أربع وثمانمئة،
ذكرت له ما سمعت من أهل الشام من نسبته إلى الحلول والاتحاد⁽¹⁾. فقال:
معاد الله وحاشاه من ذلك، إنما هو من أعظم الأئمة، وممن سح في بحار
الكتاب والسنة، وله اليد المطيعة / عند الله، وقدم الصديق عنده. قال. فما
أشاعه بعض المكبرين عنه وعن الشيخ عز الدين بن عبد السلام من أنهما
أمرتا بإحراق كتب الشيخ رحمه الله فكذب وزور. ولو أنها أحرقت لم يبق
الآن بمصر والشام نسخة، ولا كان أحد يسخطها بعد كلام هذين الشيخين،
وحاشاهما من ذلك. ولو وقع ذلك لما خفي لأنه من الأمور العظام التي
يسير بها الركبان في الأفاق، ويتعرض لذكرها أصحاب التواريخ. قال
[المخزومي]. ولما بلغ اللقبني أن الدر المبكي ولد الغي السكي ردة على
الشيخ موضعاً من كتاب الفصوص كتب إليه كتاباً من حمله يا قاضي
القصة الحفر ثم الحذر من الإنكار عليه وعلى سائر أولياء الله، وإن كنت
ولا بد راداً⁽²⁾، فردة علي من ردة على الشيخ وإلا فذغ"

(1) في (م) منهم الحلول والاتحاد إليه. وفي (هـ) من منهم إلى الحلول والاتحاد إليه

(2) في (هـ) وإن كنت ولا، إذا ورد على ...

فإن [المحرورين] "وَسُئِلَ الشَّيْخُ بِمَرِّ النَّبِيِّ عَنْ حِجَابَةِ هَذِهِ عِفَالٍ مَا كَانَ
وَلَمْ يَجِبْ قَدْ أَجْمَعَ النَّاسُ عَلَى حِلَالَتِهَا وَإِجْمَاعُهُ"

[حوى القيرواني في ابن عربي]

وقال في الشَّيْخِ، (إمام قاضي القضاة محمد الدين الميروني) مُصَنِّفُ
الْقَامُوسِ لَمَّا اسْتَعَاذَ السُّلْطَانُ النَّاصِرُ صَاحِبَ الْبَيْتِ بِمَا صَوَّرَتْهُ⁽¹⁾

"مَا يَفْعَلُونَ أَسَافَةَ الْعُلَمَاءِ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَرْزَاقٌ⁽²⁾ الْفَقِيرُ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَيْئٌ⁽³⁾
تَمْلِكُهُمْ فِي شَيْءٍ الْأَكْمَلُ مَحَبَّةُ اللَّهِ، وَفِي الْكُتُبِ الْمُنَوَّيَّةِ إِلَيْهِ
كَالْفَتْوحَاتِ وَفُصُوصِ الْحُكْمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ؟ هَلْ يَحُورُ فِرَاقُهَا وَإِقْرَاقُهَا؟ وَهَلْ
فِي مَرِّ لُكْنِ الْمَسْمُومَةِ الْمَفْرُوعَةِ⁽⁴⁾ أَمْ لَا؟ أَتُؤَا حَوَاتِنًا شَاقِيًا لَتَحُورُوا
حَتَّى يَلِ شَوَابُ

[أجاب] مَا يَفْعَلُ

نَهْضَةُ مُخْتَفٍ لَهَا فِي رَمَكِ الْفِي أَفْعَادٍ مِنْ حَالِ⁽⁵⁾ الْمَسْزُولِ عَنْ وَادِي
عَنْهُ، أَنَّهُ كَانَ نَبِيحَ تَعْرِيفَةٍ حَالًا وَحَمَلًا وَحَلْمًا، وَإِمَامَ الْحَقِيقَةِ حَقِيقَةٍ
وَرِسْمًا، وَفِي رِسْمِهِ الْمَعَارِفِ مَعْلًا وَاسْمًا، إِذَا تَغَلَّظَ فِكْرُ الْحُرَّةِ فِي ظَرْفِ
مِنْ حَرِّ مَحَبَّةِ عَرِيقَتِهِ حَوَاطِرُهُ، حَاجِبٌ لَا تُكْتَفَرُ الدَّلَالَةُ، وَسَحَابٌ يَتَقَدَّرُ
عَنْهُ الْأَمْرُ، كَيْتَ دَعْوَاتِهِ تَحْرِقُ السَّحَابَ الطَّاقُ، وَتَتَعَرَّقُ بِرُكْنَتِهِ⁽⁶⁾ مَسَا
لَا مَقَامَ، وَلَوْ أَصْبَحَ وَهْرًا⁽⁷⁾ فَوْقَ مَا وَصَفَتْهُ، وَغَالِبَ خَيْرِي، عَلَى بَقِيَّتِي، تَمَّ
مَا أَصْبَحَ شَرًّا

(1) البرقي، ص 84 مع الطب، ج 2، ص 175.

(2) في (ابن عربي)

(3) في (ابن عربي)

(4) في (ابن عربي)

(5) في (ابن عربي)

(6) في (ابن عربي) تحرق

(7) في (ابن عربي)

وما عليّ إذا ما قلت فخذني^(١)

دع العتق بطل الحذل^(٢) فتوب

(١٠٩)

والله والله والله / المعظم ومن

أفامه خفة مهاب ونهب

إن الذي قلت مخلص من صاف^(٣)

ما رقت إلا لعلي رقت نسفا

قال [الغريزي] قاضي

ومن حواصن كتبه آية من واظب على مطالعتها والخطب فيها وشماع في معانيها اشراج صدره لحلّ المشكلات والمعضلات، وهذا الكتاب^(٤) لا يكون إلا لمن خضع لله تعالى بالعلوم القلبية والمعارف الروحية، وإنه صاحب الولاية الكبرى، والصنيفة المعظم بها يعتقد ومنه لله به. وثمة طائفة من عباده وجههم بالعبود في الشبح الأكمل محيي نعيم في الكبر^(٥)، ورتبا بلغ بهم الحق والجهل إلى التكبر. وما قلت إلا لفصير أهمهم من إدراك مقاصد أحول وأقول، وله نصيب^(٦) أبهم إلى اختلاف ثمار معانيه، فليكن تكلموا به. وله در الثقل

علي نحت الخوامي من معانيها وما عليّ إذا لم نفعه الفز

هذا ما نعلم ونعتقد والله أعلم. كتبه الملتحق إلى حرمه الله تعالى محمد الصديقي عا الله عنه^(٧)

(١) في النسخة التي "معظدي" (صاف من عيني)، ص ٥٩

(٢) في (ث) أطول، وفي النسخة التي "الحذل"

(٣) في (س) من حص صاف.

(٤) في (هـ) نكتة لمن خضع له

(٥) في (س) نكر

(٦) في (هـ)، (هـ) ن

(٧) خطبتي الغريزي في صاف من عيني (١٠٩) الخطبتي محمد، ص ٥٩

وقال الشمراني⁽¹⁾ في كتاب البواقيت والجواهر: إن شيخنا الحلال البيهقي قد صنف كتاباً في الرد على من أنكر على الشيخ، سماه⁽²⁾: تنبيه الغيبي بتنزيه ابن العربي، وآخر سماه: قمع المعارض ونصرة ابن الفارض، لهما وقعت في الرهاد البقاعي بمصر فراجعهما⁽³⁾.

[هل يقتصر التأويل فقط على كلام المعصومين دون سواهم؟]

أقول أما الثاني فلم أقف عليه، وأما الأول تنبيه الغيبي فقال فيه نقلاً من العلامة قاضي القضاة شمس الدين البساطي⁽⁴⁾ المالكي:

«إنما يكر الناس على الشيخ محيي الدين ظاهر الألفاظ التي يقولها، ولا يلتزم في كلامه ما يكر إذا حُمل لفظه على مراده وضرب من التأويل». ثم قال البيهقي:

«من قلت بهذا الشيخ ولي الدين العراقي قد قال في فتاويه⁽⁵⁾. وقد طبع⁽⁶⁾ من الشيخ الإمام علاء الدين القنوي أنه قال في مثل ذلك: إنما يؤيد كلام المعصومين. قلت [البيهقي]: هذا مقوض بأمرين: أحدهما أن القنوي قد فعل خلاف ذلك في كتاب شرح الشرح، فنقل من الشيخ محيي الدين أسامي العربي كلمات ظاهرها المناقاة للشرع، ثم تأولها وحزجها على أحسن المحامل. وهذا منه إما دليل على بطلان ما نقل عنه من مع⁽⁷⁾

(1) وردت في (ت)، (هـ)، (س) الشمراني.

(2) ثبت في (س).

(3) عند الوهاب الشمراني، البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار حدائث العربي، دت، ص 30. والكثير مما أورده الرزنجي من شأن العلماء غير عربي مأخوذ من القدر الثمين للقارئ البغدادي، ومن كتاب الشمراني هذا.

(4) ورد في جميع النسخ: البساطي.

(5) في (م) فتاويه.

(6) في (س) طبع.

(7) ثبت في (س).

(114)

التأويل أو رجوع هـ. و / الثاني. أن كلام القويوي، لو ثبت أنه قاله ولم يقل خلافه في شرح التعرف، فهو مُعارض بقول من هو أجل منه، وهو شيخ الإسلام ولي الله محيي الدين النووي، فإنه نص في كتاب⁽¹⁾ بستان العارفين على خلاف قول القويوي. فقال بعد أن حكى عن أبي الخير التيناني حكاية ظاهرها الإنكار ما نصّه: "قلت قد يتوهم من يشبه بالفقهاء ولا فقه⁽²⁾ عنده أن ينكر على أبي الخير هنا، وهذه جهالة وغباء ممن توهم ذلك فليحذر العاقل⁽³⁾ من التعرض لشيء من ذلك. بل حقه إن لم يفهم حكمهم المُستفاد ولطائفهم المُستجادة أن يتفهمها ممن يترفعها، وكل شيء رأته من هذا النوع مما يتوهم من لا تحقيق عنده أنه مُخالف للشرع، ليس مُخالفاً بل يجب تأويل أقوال أولياء الله". هذا كلام النووي بحروفه⁽⁴⁾. انتهى كلام السيوطي.

وقال فيه شيخ الإسلام قاضي القضاة زين الدين أبي يحيى⁽⁵⁾ زكريا الأنصاري في كتابه أسنى المطالب بشرح روض الطالب لابن المقري بعد ما رده⁽⁶⁾ كلام الروض في تكفير الشيخ وطائفته بقوله:

"الحق أن طائفة ابن عربي الذين ظاهر كلامهم⁽⁷⁾ حد غيرهم الاتحاد والحلول، مُسلمون أخيار، وكلامهم جار على اصطلاحهم كسائر الصوفية، ما نصّه: وقد نص على ولاية ابن عربي جماعة علماء عارفين بالله منهم الشيخ تاج الدين بن عطاء الله، والشيخ عبد الله اليافعي وغيرهم. ولا يقدح فيه وفي طائفته ظاهر كلامهم المذكور عند غير الصوفية

(1) ليست في (م).

(2) في (س) ضر.

(3) في (م) العاقل.

(4) جلال الدين السيوطي، تنبيه النبي في تخطئة ابن عربي، علق عليها عبد الرحمن حسني محمود، القاهرة، المطبعة المودعية، 1990، ص 43-46.

(5) في (م) يحيى.

(6) في (س) ورد.

(7) في (هـ) ظاهرها.

لما خلفاء، ولأنه قد يصدر عن العارف بالله إذا استغرق في بحر الوحيد
والعرفان بحيث يصحبل ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل
ما سواه، هدايات تُشعرُ بالحلول والاتحاد لفصوص العارة عن بيان حاله
الذي ترقى إليه، وليست في شيء منهما⁽¹⁾ انتهى

وقال في الشيخ الإمام العلامة حائمة المُحقِّق، بل حائمة الفقهاء أحمق
الشهاب أحمد بن علي بن حجر الهيثمي المصري ثم المحكي رحمه الله تعالى
ومع مغلوطه في قوله حين⁽²⁾ سئل عن الشيخ قدس الله⁽³⁾ سره ما نقضه :

"الذي أترماه عن أكار مشايخنا العلماء الحكماء الذين يُستسقى / بهم
الميث، وعليهم المَعْوَل، واليهم المرجع في تحرير الأحكام وبيان الأحوال
والمعارف والمقامات والإشارات أن الشيخ محيي الدين ابن عربي من
أولياء الله تعالى العارفين ومن العلماء العاملين. وقد اتفقوا على أنه كان
أعلم أهل زمانه بحيث إنه كان في كل فن من الفنون متوخفاً لا تافهاً، وإنه
في التحقيق والتكشف والكلام على "الغرق" و"الجمع" بحر لا يُجاري،
وإمام لا يُعاط ولا يُجاري. وإنه أروع أهل زمانه وأزهم للثقة وأعضده
مُجاهدة، حتى أنه مكث ثلاثة أشهر على وضوء واحد [كذا]، وقس على
ذلك ما هو من سوانقه ولواحقه. ووقع له ما هو أعظم من ذلك، ومنه أنه
لما صنف كتابه⁽⁴⁾ الفترحات المكية وضعه على ظهر الكعبة ورقاً من حر
وقية عليه⁽⁵⁾، فمكث على ظهر الكعبة سنة ولم يسه مطر ولا أحدث منه
الرياح ورقة واحدة، مع كثرة الرياح والأمطار بمكة. فحفظ الله كتابه هد
من هدير الصلبر دليلاً وأيّ دليل، وعلامة وأيّ علامة أنه تعالى قل من
هذا الكتاب، وحمد تصبفه له

(14)

(1) ركنيا الأصاري، أسس المطالب شرح روض الطالب، مصر، المطبعة الجبيلة، 141

ج 4، ص 119

(2) في (م) فتاواه حيث

(3) ليست في (م)

(4) ليست في (م)

(5) ليست في (ها)

فلا يسمي التعرض للإتكاف عليه، لأنه السم القاتل لوقته، كما شاهدناه
وحرساء في أناس حق عليهم من الحقت وسوء العقاب ما أوجب لهم
التعرض لهذا الإمام العارف بالإتكاف، حتى استأصل شأفتهم وقطع
فارسهم، «فأشعرا لا يزع إلا مكبتهم» (الأحقاف 29)، معافاً بالله⁽¹⁾
من أحوالهم، وتصرفاً إليه بالسلامة من أقوالهم

[حكم مطالعة كتب ابن عربي]

وأما كنه فوائدها شملت على حقائق يحسر فهمها إلا على العارفين
المتفهمين في الكتاب والسنة، المثقلين على حقائق المعارف وهوارف
الحقائق، من لم يصل لهذه المرتبة⁽²⁾ يحشى عليه منها زلة القدم،
والوقوع في مهانة الحيرة والدم، كما شاهدناه في أناس خفاه⁽³⁾ أدموا
مطالعتها فخلعوا ربة الإسلام والتكليفات الشرعية من أعاقهم

إلى أن قال: من لم يكن متن أتن العلوم الطاهرة والناطة، وبطر مباء
هم⁽⁴⁾ خلاف المراد، فضل وأصل⁽⁵⁾

وقال في موضع آخر من فتاويه⁽⁶⁾ وقد شمل عنها ما نضه:

«حكمها أن مطالعتها حائرة، بل شنعبة، فكم اشتملت تلك الكتب
الحليلة على فائدة لا توجد في غيرها، / لا تقطع هواطل حبرها، ولا
بحوم حول حماها إلا الربانيون الذين هم بين بواطن الشريعة الصواء
وأحكام طواهرها على أكمل ما ينبغي حامسون. وآه فد طالع هذه الكتب
قوم هوام، جهلة ظفام، علة عن اصطلاح القوم السالمين عن المحذور

(19)

(1) في (هـ) معياد الله.

(2) في (هـ) الرنة

(3) في (م) جهلى

(4) أحمد بن حجر الهيثمي، الفتاوى الحديبية، بيروت، دار المعرفة، دت، ص 249

(5) ليست في (س)

(6) في (م) فتاواه

والنقود، فذلك صحت أمهاتهم، ورأت أقسامهم، وفهموا منها خلاف
نمر، وروا⁽¹⁾ بالحسرة يوم التاء، وألحقوا في الاعتقاد، إلى أن قل
ونحو عنه لإمكنا والتسليم فيما يرد من أولئك الأئمة الأطهار⁽²⁾

وقال في موضع آخر منها [فتاويه] وقد مثل عنه: هل صح تكفيره أم لا
[مأخوذ].

لشيخ محبي نبي رحمة الله ورضي عنه؛ إمام جمع بين العلم والعمل،
كما تفوق على ذلك من يُعْتَدُّ به. كيف وقد ذكر بعض الشكرين عليه في
ترجمته أنه كان وصل لمرته الاحتجاج، وحيداً مسالماً مُتَيَقِّنٌ وكفلك عنه
وصله⁽³⁾ وورثته وورعه ووصوله في الاحتجاج في العادة إلى ما لم يصل
إليه أكثر أهل الطريق. فلا يحور الإقدام على تنقيصه بمحذور انتهى
وانتجالات لني لا مُسْتَد لها، هنا ما يتعلق بفاته. وأما الكتب المسوية
إليه ونحو آله وقع فيها ما ينكر ظاهره، والمحققون من مشايخ ومن
قلهم من تأويل المشكلات بأنها حارية على اصطلاح النقود، وليس
نمر ذو مذهب. إلى أن قال: والحاصل أنه يتعين على كل من رُرد
سلامة لبيته أن لا⁽⁴⁾ يعتقد في ابن عربي خلاف ما علم منه في حياته من
الزهد والنور والعدة، وقد ظهر له من الكرامات ما يُلْهِد ذلك⁽⁵⁾

وقال في موضع آخر منها [فتاويه]:

مُلَحَّص من معتقده في ابن عربي وابن الفارض وتابعيهما بحق، الحديث
على طريقتهما⁽⁶⁾، أهم طائفة أخيار، أولياء أرباب، مل مُقَرَّبُونَ، ولا مزية

(1) في (م) صادوا

(2) نهني، الفتاوى الحنبلية، ص 296

(3) في (هـ) عمله وعلمه

(4) ليست في (هـ)، ولا يستقيم المعنى بدونها.

(5) نهني، الفتاوى الحنبلية، ص 335

(6) في (س) توجد حاشية تُفيد بأن السامع وجد في نسخة أخرى "طريقتهما"

(7) في (س) مزية، وهذا لا يسلم مع الباق.

في ذلك ولا شك إلا حد من لا نصيرة له وكفاك حجة تصريح كثير من
الأكابر بأنهما من الأحبار المفزيين كس عطية الله والياضي وكنج السكي
وشبحا حاتمة المناخرين وكريا الأبخاري، والرهان كمال⁽¹⁾ من أبي
شريف وغيرهم⁽²⁾، وله في ذلك كلام طويل رحمه الله، هذا الذي
ملكه ملخصه وبالله / التوفيق.

[151]

قلت [الترزنجي]: وكل من جاء بعد عصر القاضي وكريا فمنهم ممن
على اعتقاد جلالة الشيخ وإمامته من أهل السنة، أهل المذاهب الأربعة. وله
يُخالف فيه أحد على ما علمت إلا شرفة قليلة لا يبا بهم بالروم: أناع محمد
قاضي زاده، وعامة أهل الروم ماتون لهم راتون عليهم ذلك.

نعم، رأيت الإنكار الشديد عليه من المستدعة كالزيدية والرافضة، وكان
الشيخ رحمه الله في هذا العصر حجة علامة السنة، كما أن حب الشيخين كذلك.
فلله الحمد على أن جبلنا على حبه، كما جبلنا على السنة، والله أعلم.

[كراماته]

وأما كراماته فكثيرة شهيرة لا تُعدّ كثرة، أردنا بالتأليف جماعة مهم الشيخ
عبدالوهاب [الشمراني]، وذكر هو في الفتوحات أشياء كثيرة، ويعد بل ويستحيل
عادة إحصاؤها، فإني إذا تحققت أحواله وأقواله وحدث كل حربة منها حارة
للمادة. ونشر إلى بعض أمهاتها:

فمنها تأليف تلك الكتب الكثيرة جداً كما سقت الإشارة إليها. مع أن
بعضها كما مرّ تسعون مجلداً⁽³⁾، وبعضها ستون مجلداً، وبعضها عشرة. وبعضها
ثمانية، مع ما اشتملت عليه من المعارف والحقائق والمعلوم العريضة.

(1) كمال* ليست في (م)

(2) الهبتي، الفتاوى الحلبيّة، ص 50 وهو مختصر كما ورد في المتن

(3) أكبر كتب ابن عربي الموحدة حتى الآن هو الفتوحات في 37 جزءاً، والمجموعات التي
تحدث عنها ابن عربي تسمى 'المطبعة' في عصرنا أي 16 ورقة

وقد كان له الأسفار الكثيرة والسباحة الخطيرة والرياضة والإرشاد وتربية
الْحُرَيْدِينَ والعبادات الزائدة كالحج والعمرة، ومع مُعَاشِرَةِ الْأَهْلِ والأولاد
والضيف والملوك، وآداب السلوك، وما يعتريه من الأعراض والأمراض،
ويعرض له من الطاعات والشفاعات. وهذه كلها موانع من التأليف، ولو كان
شخص يبلغ من العمر مئة سنة ولم يكن له شغل غير الكتابة ورُزِقَ العافية طول
عمره ولم يخرج من بيته إلا لضرورة حاجاته، لم يقدر على كتابة عَشْرَ ذَلِكَ
فكيف بالتأليف؟ وهذا واضح لكل من باشر التأليف والتصنيف⁽¹⁾.

ومنها حصول تلك العلوم كلها مع الإتقان في مدة ثلاثة أو أربعة أيام في
حال الشباب. وقد انتشأ في غرور المُلُكِ واللَّهو واللعب، كما سبق ذكره.

ومنها ما مرَّ عن ابن حجر أنه وضع الفتوحات المكية فوق ظهر الكعبة سنة
كاملة كراريس / غير محبوكة ولا عليها وقاية، ولم⁽²⁾ تَمْسُهَا الْأَمْطَارُ الذَّوَارِفُ
ولا طَيَّرَتْهَا الرِّيحُ⁽³⁾ العواصف.

ومنها ما ذكره الشيخ أنَّ جميع تصانيفه لم يجعل لها مُسَوِّدَةٌ بل كانت
مُسَوِّدَتِهَا مُيِّقَتِهَا، فكلَّمَا وضع القلم جاء صوابًا ولم يُغَيِّرْهَا، ولا شك أنَّ ذلك
توفيق وخارق.

ومنها ما مرَّ أيضًا عن ابن حجر أنه قعد ثلاثة أشهر بوضوء واحد، وهذا
من أعجب العجائب، فإنَّه بلغ مرتبة الملكية في عدم الإدخال والإخراج، وعدم
النوم وعدم الراحة.

ومنها ما ذكره رحمه الله بنفسه أنَّ ابنة له صغيرة في السهد عمرها دون سنة⁽⁴⁾
نظقت وقالت: يا أم هذا أبي جاء، مع أنَّها لم تَرَهُ لكونه غائبًا عنها منذ ولدت.

(1) في (ت)، (هـ) التصريف.

(2) في (س) ولا.

(3) في (س) الأرياح.

(4) في المراجع ستين.

ومنها ما يُروى أَنَّ بعض المُنكرين مرَّ بقبره وقال: ليت شعري على أي عقيدة مات محيي الدين؟ فيقال: إِنَّه سمع من القبر:

سائلي عن عقيدتي أحسن الله ظنة
علم الله أنها شهد الله أنه

تلميح إلى قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَالُوا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: 18]، وإشارة إلى أنه من أولي العلم، وأنه مات موحدًا.

[عودة إلى تعريب كتاب الجانب الغربي]

قلت [البَرَزنجي]: وحيث تبرّعنا بهذه الزيادة من ترجمة الشيخ، وكان المقصد الأصلي تعريب الجانب الغربي، فلنرجع إلى المقصود بعون الله المعبود، وفيه بعض من كرامات الشيخ وسلاسله.

فتقول:

قال المؤلف [الكازروني]: خاتمة تشتمل على فصول:

الفصل الأول

في مناقب حضرة الشيخ قدس الله سره العزيز

فمنها أنه "خاتم الولاية المُحمّدية الخاصة"⁽¹⁾، فإنه لا يوجد بعد الشيخ رضي الله عنه ولي يكون على قلب محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه المنقبة أعظم المناقب عند أهل المعرفة. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزنجي]: الذي دل عليه كلام القطب المُحقّق صدر الملة والدين محمد بن إسحق القونوي، تلميذ الشيخ وريبه، في بعض تأليفه، وصرّح به شيخنا القطب الإمام صفي الدين أحمد بن محمد المدني، عرف بالقُشاشي⁽²⁾،

(1) في (ها) خاتمة.

(2) صوفي جليل، أصله من القدس من آل الدجاني ولد في المدينة المنورة وتوفي بها، وهو من أهمّ مؤسسي مدرسة وحدة الوجود في المدينة المنورة، له كلمة الجود في القول =

في بحر ناصبه، وهو: **بَنَ الشَّحْنِي** من الشَّحْبِ اشفوا على أن الحنية حمنة
كنة، ترى كثر من ينحرف به أنه هو الحنة لملاية الشحنة وسباني في
هذا كلام المؤلف تفصيل في يد أحد، فذكر يعود أنه تعالى ثقة / تحقيق المقام
وهو أحسن، يعود به ولي (أحد) وأنه أعظم.

قال [نكرودي] ومما أن تصفاته في هذه التوحيد والتحديث والتفه عطف
ونثر عرب من ألف مصنف هذا معنى كلامه

قلت [نكرودي] قد 'أ' واحد معه رحمه الله في إشارته المتقدمة مقام
متين وحسن وسعي وسق من صاحب نفوس أنه واحد في بعض إشاراته
بأن وحسنه، وهذا عينة في في عند تكلفه فعل ما وقع للمؤلف من قيل
شاعره، أو عذر لأخره، ويحتمل بعد "ته وقع على عندها" من طريق
صحيح. وهذا عذر موقع "وتة" نظير إلى كرامته غير مستعمل والله أعلم

قال ومما أن الفتوحات المكية غريب من ثمة ألف بيت، وهو حسن
ومرور به، وتفسير غريب قمر الفتوحات مرتين، وهذا الجمع والتفصيل في
السرور القليل وغيره من الصفات هذا معنى كلامه.

قلت نيت في صلاح أهل يرون وتورن وأهل الهند عبارة من حسن
حرفه، وتأخر من شاعره عذر لآيات والفتوحات على نفسه الشبح رحمه
الله تعالى مشهوراً، وقد سبق أن الشبح الصغير الكبير وحصل منها إلى

• روحها الوحيدة. (ب) 1061 1062 ومن أشهر الامثلة، إلى حيث صنفه من سنة -
تاريخه. شبح به هذا من كثر في نكرودي سني (ب) 1101 1102

(1) بيت في (أ)

(2) في (أ) على حد

(3) في (أ) أحد

(4) في (أ) عذر لأخره وقع

(5) في (أ) والآيات حاشية للمؤلف نسخة الفتوحات المكية (المكة سنة 1061) نسخة
وتأليف نسخة وهي في 11 نسخة حسب نسخة من عربي حاشية وهي هذا المسمى
غير الخلافة لهذه نسخة "أقرب" وأما هذا به هذا المسمى "الفتوحات" في به -

تكتب في نسخة ونسخة مختلفة، وأن مبره المسمى الجمع والتفصيل وحل به إلى مريم في أربعة ومئتين مخطئا، وأن له نصيرا مختصا في ثمانية مخطئا، معنى هذا التفسير الذي هو الجمع والتفصيل ثلاثة مقادير الفصولات لا مبره، وأن تكثير عدد الفصولات خمس مرات.

ومراد المؤلف أن كتابة مثل هذه الكتب حارفي للعادة مصلًا من النفع وأنه أعلم

قال ومما آتاه لم يأكل ولم يشرب ولم يسم منه تسعة أشهر، وأنه جعل لحظة من التوجه إلى الله تعالى، ولما تم تسعة أشهر مثل الله تعالى له روحانيات صارل القمر الثمانية والعشرين^(١) في عالم المثال الخفي، وتحدثت له في صورة ثمان وعشرين عذراء، وحلّكه الله تعالى حصرة الشيخ، فمضاه حبيته. مما معنى كلامه

قلت. وقد مرّ من الشيخ أن حمر آتاه لم يتقص ومروء ثلاثة أشهر، وتعل هذه واقعة أخرى غير تلك، والقليل لا يدعي الكثير وفي فترة الله تسعة^(٢) ورء ذنت والله أعلم.

قال^(٣) ومما أن الشيخ فخر مزه ذكر أنه كان^(٤) توس حلف الإمام في صلاة. صاحب صيغة شكره بعد اختيار ووقع ممثبا عليه، وكل من سمع نعت

حرف. كنت صدر المهر الفروي من قوسه إلى إسبول من مكلي في سنة ١٠١٠
لأظم. ص باشا بمرحان الورور علي باش الحكم، وراحت باشا ابدان ريس، وهي
حقة مؤرخها فكتب نسخة وثلاثين مخطئا حتى إن السادس وثلاثين منها كان مفقود
فكتبه ريس الراح باشا بده المارة من نسخة عدائي محمود برزق ثم وراحت محمود
ص. حال المولة، وبعضهم اسكب، فحرب في أس منه مع نفسه كل جزء نص
كل شحنة ثمانين ورقة في الكامل والمبطل. فمر إلى قول نصف عشرون مخطئا
أو قبل كتبه ثمانين كتب ثمانية وثشت عليها أم الفصولات في (كتبه لأوسا ١١)
صحت فهي خط ابن عربي وهي مفقود

(١) في (أه)، (م) العشرين

(٢) ص في (أه)

(٣) ص في (أه)، (س)

الصيحة وقع معشياً عليه حتى الساء اللاتي على سطح المسجد وغيره، وبعضهن متر كانت على طرف السطح سقطت إلى الأرض، ولم يحصل لهن ضرر، فلما أفاق أفاقوا أجمعين.

ومنها أن الشيخ قال: كان محبوبي يتجند لي في الخارج، كما كان جبريل يتجند لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكنت لا أستطيع النظر إليه، وكان يخاطبني فأسمع كلامه وأفهم. وصرت مدة لا أكل طعاماً، فكلما أتيت بمائدة وقف عند المائدة وقال لي⁽¹⁾ بلسان أفهمه: أأأكل وأنت تشاهدني، فأمتنع ولا أحد في نفسي حوفاً ولا عطشاً، أرى نفسي مُتَكاثراً منه. وكان النظر إليه يقوم لي مقام الغناء وأسمن منه، وأصحابي وأهل بيتي يشعجبون من سمني مع عدم التعفني. وكان المحبوب لا يثيب من نظري، إن قمت قام معي، أو جلست جلس معي. هذا معنى كلامه.

قلت: مُراد بالتجند: التجلي في صورة مثالية، ومُراد بالخارج: اليقظة، فكأنه لعينه عن نفسه صار كالنائم، فظهر له "عالم الخيال" الذي هو المثال، فكان يرى وهو في اليقظة ما يرى النائم في نومه. والله أعلم.

قال: ومنها أنه كان بمدينة قرطبة فأطلعه الله تعالى على أعيان سائر الأنبياء والرسل من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فحضرُوا كلهم في مجلس محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يُكَلِّمْهُ أحد إلا هود عليه الصلاة والسلام، فإنه قال له: إن الأنبياء اجتمعوا ليهتوك بختم الولاية المحمدية صلى الله عليه وسلم.

ومنها أنه رضي الله عنه لما انتقل إلى جوار الله تعالى تجسدت روحه المُطَهَّرة وظهرت في داره، ورأته بعض جواريه التي كان للشيخ بها اعتناء، فصاحت⁽²⁾ وقالت: سيدي سيدي، فكلَّمها وسألها عن حالها ثم غاب عنها.

(1) لبست في (سر).

(2) في (سر) وصاحت.

ومنها أنه في صباه قبل أن يطر⁽¹⁾ شارب، وكان قد كُشف له عن حقائق الأمور،
دخل مجلس قاضي قرطبة أبي الوليد ابن رشد، وكان من أكابر الحكماء، وأعظم / [١٢٧]
العلماء، وصاحب تصانيف كثيرة، فلما رأى الشيخ قام وعانقه، ثم قال له: نعم، قال
الشيخ له: نعم، ففرح. فلما رآه الشيخ قد فرح قال له: لا، فانبض القاضي من ذلك،
وقال للشيخ: كيف رأيتم الأمر في الكشف أهو كما دنا عليه النظر والاستدلال أم لا؟
فقال الشيخ له: نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من
أجسادها. فاصفر لون القاضي واعتراه مرض الأكل⁽²⁾. وفهم معنى إشارة الشيخ،
وشكر الله على أن أراه في زمانه من دخل بيته فعلم برأيه ما كان يجهله من غير
بيان وتدریس ومطالعة. وقال: هذه حالة كنا نثبتها في الكتب، وما كنا نرى أحدا
من أصحابها الفاتحين مغالبين أبوابها.

ومنها أن شيخ الإسلام الشهاب عمر السهروردي لما أتى الشام تلاقيا
وتجالسا⁽³⁾ ساعتين نجوميتين⁽⁴⁾ ولم يتكالما. وبعد المفارقة سئل الشهاب عن
الشيخ فقال: رأيت بحرًا لا ساحل له، وفي رواية: بحر الحقائق. وسئل الشيخ
عنه فقال: رأيت طشتًا من ذهب مملوءًا من الثنة، وفي رواية: رأيت مملوءًا من
الثنة من قرنه إلى قمته. هذا معنى كلامه.

قلت: قد مرّ أنهما تلاقيا بمكة وتفاوضا قليلًا، فإن كانت هذه الملاقاة قبل
تلك ففيها منقبة لكل من الشيخين، وهما أهل لذلك. وإن كانت بعدها لمعل
معرفتهما كانت حاصلة بالمرّة الأولى، وشغلتهما عن الكلام استغراقهما في ذات
الله تعالى. والله أعلم.

(1) في (س) شكلت: (يطر). وعلى هامش (س) لعله أن قصر. وفي (هـ) نظر. أي لم يظهر.

(2) الأكل على وزن أفل: الرقة؛ الأكل: رقة تعلو الإنسان، ويقال: أخذ ملاً أكل إذا أخذته رقة فارتعد من برد أو خوف، لسان العرب (فكل) اطر الفوحات المكبة، ح ١، ص ١٥٣ وما بعدها.

(3) في (هـ) جلسا.

(4) أي محاسب أهل الهيئة والحرّم. اطر محمد علي التهامي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف رفيق المجمع، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦، ح ١، ص ٩٢١.

الصبيحة وقع معشياً عليه حتى النساء اللاتي على سطح المسجد وغيره، وبعضهن متن كانت على طرف السطح سقطت إلى الأرض، ولم يحصل لهن ضرر، فلما أفاق أفاقوا أجمعين.

ومنها أن الشيخ قال: كان محبوبي يتجسد لي في الخارج، كما كان جبريل يتجسد لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكنت لا أستطيع النظر إليه، وكان يخاطبني فأسمع كلامه وأفهم. وصرت مدة لا أكل طعاماً، فكلما أتيت بمائدة وقف عند المائدة وقال لي⁽¹⁾ بلسان أفهم: أأأكل وأنت تشاهدني، فأمتنع ولا أجد في نفسي جوعاً ولا عطشاً، أرى نفسي مُثَلَّثاً منه. وكان النظر إليه يقوم لي مقام الغذاء وأمن منه، وأصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني مع عدم التغذية. وكان المحبوب لا يغيب من نظري، إن قمت قام معي، أو جلست جلس معي. هذا معنى كلامه.

قلت: مراده بالتجسد: التجلي في صورة مثالية، ومراده بالخارج: البقعة، فكأنه لغيبته عن نفسه صار كالنائم، فظهر له "عالم الخيال" الذي هو المثال، فكان يرى وهو في البقعة ما يرى النائم في نومه. والله أعلم.

قال: ومنها أنه كان بمدينة قرطبة فأطلعه الله تعالى على أعيان سائر الأنبياء والرسل من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فحضروا كلهم في مجلس محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يُكَلِّمْهُ أَحَدٌ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام، فإنه قال له: إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ اجْتَمَعُوا لِيَهْتَنُوكَ بِخَتَمِ الْوَلَايَةِ الْمَحْمُودِيَةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومنها أنه رضي الله عنه لما انتقل إلى جوار الله تعالى تجسدت روحه المظهرة وظهرت في داره، ورأته بعض جواربه التي كان للشيخ بها احتشاء، فصاحت⁽²⁾ وقالت: سيدي سيدي، فكلَّمها وسألها عن حالها ثم غاب عنها.

(1) ليست في (م).

(2) في (م) وصاحت.

ومنها أنه في صباه قبل أن يطر⁽¹⁾ شاربه، وكان قد كُشف له عن حقائق الأمور، دخل مجلس قاضي قرطبة أبي الوليد ابن رشد، وكان من أكابر الحكماء، وأعظم / [١٧] العلماء، وصاحب تصانيف كثيرة، فلما رأى الشيخ قام وعانقه، ثم قال له: نعم، قال الشيخ له: نعم، ففرح. فلما رآه الشيخ قد فرح قال له: لا، فانقبض القاضي من ذلك، وقال للشيخ: كيف رأيتم الأمر في الكشف أهو كما دلنا عليه النظر والاستدلال أم لا؟ فقال الشيخ له: نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأهناق من أجسادها. فاصفر لون القاضي واعتراه مرض الأفكل⁽²⁾. وفهم معنى إشارة الشيخ، وشكر الله على أن أراه في زمانه من دخل بيته فعلم برؤيته ما كان يجهله من غير بيان وتدریس ومطالعة. وقال: هذه حالة كنا نبحثها في الكتب، وما كنا نرى أحداً من أصحابها الفاتحين مغالِق أبوابها.

ومنها أن شيخ الإسلام الشهاب عمر السهروردي لما أتى الشام تلاقياً وتجالساً⁽³⁾ ساعتين نجوميتين⁽⁴⁾ ولم يتكالما. وبعد المفارقة مثل الشهاب عن الشيخ فقال: رأيته بحرًا لا ساحل له، وفي رواية: بحر الحقائق. وسئل الشيخ عنه فقال: رأيته طشتًا من ذهب مملوءًا من السنة، وفي رواية: رأيته مملوءًا من السنة من قرنه إلى قدمه. هذا معنى كلامه.

قلت: قد مرَّ أنَّهما تلاقيا بمكة وتفاوضا قليلًا، فإن كانت هذه المُلاقاة قبل تلك ففيها منقبة لكل من الشيخين، وهما أهل لذلك. وإن كانت بعدها فلعل معرفتهما كانت حاصلة بالمرّة الأولى، وشغلها عن الكلام استفراقهما في ذات الله تعالى. والله أعلم.

(1) في (س) شكلت: (بَطَر). وعلى هامش (س) لعله أن قصر. وفي (ها) نظر. أي لم يظهر.

(2) الأَفْكَل على وزن أَفْعَل: الرَّهَقَةُ، الأَفْكَل: رَهَقَةٌ تعلو الإنسان، ويقال: أخذ فلانًا أَفْكَلًا إذا أخذته رَهَقَةٌ فارتعدَ مِنْ بَرْدٍ أو خوف، لسان العرب (فكل) انظر: الفتوحات المكية، ح ١، ص 153 وما بعدها.

(3) في (ها) جلسا.

(4) أي بحسب أهل الهيئة والنجوم. انظر محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف رفيق المعجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ح ١، ص 921.

قال: ومنها أنَّ الشيخ^(١) أقام بالشام سنين، واتفق جميع أهلها من المنكرين والمعتصين أنه لم يفته نكيرة الإحرام مع الإمام في الجامع الأموي في شيء من السنوات الخمس أمّا.

ومنها أنَّ صاحب القاموس ألف في مناقب الشيخ كتابًا سقاه الاغنياء ذكر فيه أنَّ الشيخ رحمه الله لما فرغ من تسويد الفتوحات العكية وضعها فوق الكعبة غير مُحَلَّة ولا معبَّوة وأبقاها سنة، فلما أنزلها وجدها كما هي لم يتغيَّر منها ورقة ولم تتلَّ، مع وجود الرياح الكيرة والأمطار الغزيرة. هذا معنى كلامه. / (١١٨)

قلت: قد مرَّت هذه عن ابن حجر، وأنما أعدتها لأنه عزَّاهَا كما تراه.

قال المؤلف [الكازروني]: وكنت بدمشق فأطعمني بعض الجهال أربع مرات أو خمسًا سمَّ الفار والزرنِخ، فكنت أتوجه إلى روحانية الشيخ وأتضرَّع إلى أرحم الراحمين، فكلمني بعض الأرواح وخاطبني فسألته عن حال الشيخ، فبِذَا بَعْدَ قَلِيلٍ أَسْمَعُ صَوْتَ الشَّيْخِ^(٢) يُكَلِّمُنِي وَيُخَاطِبُنِي مَدَّةَ يَوْمَيْنِ، وَخُوفِيَتِ وَشَعِيَتْ مِنْ ذَلِكَ السَّمِّ بَرَكَتُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وكان مولانا السيد أحمد الدريني المشهور بالسيد لاله، و"لاله" باندروية معناه الشقيق، واحد الشقاق النعمانية، وكان من كُتْلِ الأولياء، وكان يمكن تمييزه، يرى الشيخ مرات في البقعة ويحلُّ له المُشكلات، ولا سيما مُشكلات فصوص الحكم. وهكذا كان^(٣) حال الشيخ مع مُحبِّيه ومُعتقديه، يظهر لهم ذاتًا ويكلِّمهم ويُخاطبهم، ((وكلُّ مِسْرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ)).

وبالجملة فالشيخ^(٤) قُلِّسَ سِرُّهُ مِنَ الْكُتْلِ الْوَرْدَةِ الْمُحَمَّدِيِّينَ، وَمِنْ أَعْظَمِ الْأَفْرَادِ الْإِلَهِيِّينَ، وَتَعَدَادُ حَالَاتِهِ وَمَقَامَاتِهِ خَارِجٌ عَنْ دَائِرَةِ التَّحْرِيرِ وَالتَّقْرِيرِ، وَكَرَامَاتِهِ وَحَوَارِقِهِ تَقْصُرُ بِالنَّظَرِ لِمَقَامِهِ، وَفِي هَذَا الْقَدْرِ كِفَايَةٌ.

(١) "أَنَّ الشَّيْخَ" لَيْسَتْ فِي (س).

(٢) "مَدَّةَ بَعْدَ قَلِيلٍ أَسْمَعُ صَوْتَ الشَّيْخِ" لَيْسَتْ فِي (س).

(٣) لَيْسَتْ فِي (هـ).

(٤) فِي (س) قَالَ الشَّيْخُ

الفصل الثاني

في ذكر سلسلته قُدس سرّه والباس خرقة

لبس الشيخ رحمه الله خرقة التصوّف من جمع كُمل منهم: الشيخ [ابن أبي الحسن] ⁽¹⁾ العباسي القصار. لبس من يده الخرقة في مكّة المُكرّمة في المسجد تحاء الكعبة. وهو [جمال الدين] لبسها من شيخ الوقت عبد القادر بن أبي صالح بن عبد الله الجيلي، وصحبه وتأدّب بآدابه. وهو من أبي سعيد المُبارك بن علي المحزومي ⁽²⁾، وهو من علي بن محمد بن يوسف القرشي الهكاري، وهو من أبي الفرج الطرسوسي، وهو من أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، وهو من أبي بكر محمد بن خلف بن جحدر الشبلي، وهو أخذ عن أبي القاسم الجنيد، وصحبه وتأدّب بآدابه، وهو أخذ من خاله السّري السقطي، وهو عن معروف بن فيروز الكرخي، وهو عن الإمام علي بن موسى الرضا، وهو عن أبيه الإمام موسى الكاظم، وهو عن أبيه الإمام جعفر الصادق، وهو عن أبيه الإمام محمد ⁽³⁾ الباقر، وهو عن أبيه الإمام علي زين العابدين، وهو عن أبيه الحسين البط / الشهيد، وهو ⁽⁴⁾ عن جتّه محمد رسول الله سيد الأولين والآخرين صلى الله عليه وسلم، وهو أخذ عن جبريل عليه السلام، وهو من الله رب العزة جلّ جلاله وعمّ نواله وعزّ شأنه وشمل إحسانه. قال الشيخ سألت جمال الدين: ما الذي أخذ جبريل عن الله؟ قال: سألت الشيخ عبد القادر عن ذلك فقال: أخذ عه العلم والأدب. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قد مرّ في إجازة الشيخ أنّ من مشايخه يونس بن يحيى العباسي، وهو الموافق لما في رسالة الخرقة وغيرها من مؤلفات الشيخ قُدس سرّه، وفهارس الحفاظ بني فهد وغيرهم، فما هنا من أنّه "يوسف" سَبَقُ قَلَمٍ، ولعله من الكاتب. والله أعلم ⁽⁴⁾.

(1) الزيادة من كتاب نسب الخرقة للشيخ محيي الدين ابن عربي بتحقيق كلود عُداس، مراكش، دار القبة الرققاء، ط 1، 2000، ص 33.

(2) في (س) المحزومي.

(3) ليست في (ت).

(4) وردت العبارة في (ت) بشكل مُختلف "قلت: قد مرّ في إحارة الشيخ يونس بن يحيى العباسي وفي الأصل يوسف بن يحيى، فليُحرر هل فما واحد أو وقع السهو في -

قال [الكازروني]: ومنهم الشيخ أبو عبد الله محمد أبو⁽¹⁾ القاسم التميمي الفاسي، لبس الخرقة من يده، ومن تقي الدين عبد الرحمن بن ميمون بن أبي التوزري، وهما لبساها من أبي الفتح [محمد بن]⁽²⁾ أحمد بن محمود المحمودي، وهو من أبي الحسن⁽³⁾ علي بن محمد البصري، وهو من أبي الفتح [ابن]⁽⁴⁾ شيخ الشيوخ، وهو من أبي إسحق ابن شهریار المرشد، وهو من حسن أو حسين الأكارى⁽⁵⁾، وهو من الشيخ الكبير [أبي]⁽⁶⁾ عبد الله ابن خفيف، وهو من جعفر الحداد⁽⁷⁾، وهو من أبي عمر الإصطخري، وهو من⁽⁸⁾ أبي تراب النخشي، وهو من شقيق البلخي، وهو من إبراهيم بن آدم، وهو من موسى بن زيد الراعي، وهو من أويس القرني، وهو من الإمامين أمير[ي] المؤمنين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وهما من سيد العالمين محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومنهم الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الله بن جامع، لبس الخرقة من يده، وهو من يد الخضر عليه السلام. هذا معنى كلامه⁽⁹⁾.

قلت [البرزنجي]: ذكر الشيخ في الباب العشرين من الفتوحات المكية أن علي بن عبد الله بن جامع هذا كان من أصحاب علي المتوكل وقضيب

كلامه، أم هما اثنان؟ والظاهر الأول والله أعلم. ويوجد نطب على عبارة "السو في كلامه" وعلى الهامش كتب: "التحريف من الكاتب". ويبدو أن شك الناسخ هنا قد تم تداركه في السجح اللاحقة من خلال رسالة الخرقة والفهارس كما هو واضح في المتن، وهو من مخطوط (ها) وبقية النسخ.

- (1) في كتاب نسب الخرقة: بن، ص 35.
- (2) كتاب نسب الخرقة، ص 35.
- (3) في (س) الحسين.
- (4) كتاب نسب الخرقة، ص 35.
- (5) في (س) الأكارى وفي كتاب نسب الخرقة: الأكار، ص 35.
- (6) كتاب نسب الخرقة، ص 35.
- (7) في كتاب نسب الخرقة: الحداد، ص 35.
- (8) ليست في (س).
- (9) كتاب نسب الخرقة، ص 36.

البان الموصلي، وكان يسكن بالمُصلّى خارج الموصل في بستان له، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان رحمه الله، وألبسها⁽¹⁾ الشيخ بالموضع الذي ألبسه فيه الخضر من بستانه وبصورة الحال التي جرت له معه في إلباسه إياها.

(قال) [ابن عربي]: / وقد كنت لبست خرقة الخضر عليه السلام بطريق أبعد من هذا، من يد صاحبنا تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن أبي التوزري، ولبسها هو من يد [صدر الدين] شيخ الشيوخ بالديار المصرية وهو محمد بن حمويه، وهو لبسها من يد جدّه، وكان جدّه قد لبسها من يد الخضر. ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة وألبستها لَمَّا رأيت الخضر قد اعتبرها، وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة، وإلى⁽²⁾ الآن فإنّ الخرقة عندنا عبارة عن الصلحة والتخلق والأدب⁽³⁾ - انتهى.

وهذه غير الطريقة التي ذكرها الأصل عن التقي التوزري. والله أعلم.

قال: ومنهم أبو العباس الخضر، رآه الشيخ كثيرًا وأخذ عنه وكالمه وكاشفه. حكى الشيخ قدس سره في الباب الخامس والعشرين من الفتوحات المكية أنّ الخضر صاحب موسى قد طوّل عمره إلى الآن. قال: فكلّمني شيخني أبو العباس العربي بكلام توقفت في قبوله، فلَمَّا رجعت إلى منزلي رأيت شخصًا ابتدأني بالسلام وقال: يا فلان صدّق كلام أبي العباس فيما ذكر لك. فرجعت إلى الشيخ فقال لي: يا أبا عبد الله أحتاج في كل مسألة أن بأتيك الخضر وبأمرك بتصديقي. فعلمت أنّ الرجل كان الخضر عليه السلام⁽⁴⁾.

وقال رضي الله عنه في الباب المذكور: «كنت في سفينة في تونس، فأخذ

(1) في (س) وألبسها.

(2) في (س) ولا.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 187. باختلافات طفيفة. وهذا الاقتباس من الباب الخامس والعشرين وليس الباب العشرين كما ذكر التّزنجي.

(4) توثيق هذا الاقتباس، وما يليه في الصفحة التالية، سيردان عندما يعود التّزنجي لشرّ النصوص بشكل مطول من الفتوحات لقوله إن كلام الكازروني فيه قصور وتعبير واحتصار

من^(١) ورحع البطن، ففتمت^(٢) إلى جانب السفينة والناس كلهم رقود، ونظرت إلى البحر فرأيت في نور القمر شخصًا من بُعد يمشي على وجه الماء حتى وصل إلي. فرفع إحدى رجليه ووقف على الأخرى، فإذا المرفوعة لم تبتل، ثم وضعها ووقف عليها ورفع الأخرى، فإذا الأخرى أيضًا لم تبتل. وكلمتني كلمات، وتوجه إلى المنارة، وبينها وبين السفينة أكثر من ميلين، فقطع هذه المسافة في خطوتين أو ثلاث، فسمعت يُسبح الله فوق المنارة^(٣). فلما أصبحنا دخلت البلد ولقيت رجلًا من الصالحين فقال لي: كيف كانت ليكنكم البارحة مع الخضر؟ ما قال لك؟ وما قلت له؟.

وقال رحمه الله في ذلك الباب أيضًا: ذهبت في سياحتي إلى ساحل البحر المحيط ومعي رفيق / ينكر كرامات الأولياء، فدخلنا مسجدًا خرابًا لنُصلي الظهر، فدخل جماعة من السائحين المسجد للصلاة، فرأيت الرجل الذي رأته بتونس معهم. فلما قُضيت الصلاة قام ذلك الرجل، وكان في المحراب حصيد صغير فقرشه في الهواء مقدار علو نبع أنزع عن الأرض، وقام عليه وصلى عليه ستة الظهر. فقلت لبعض أولئك السواح: ألا ترى ما يصنع؟ فقال: اذهب إليه واسأله، فضلت إليه، فلما أتم الصلاة أنشدت من نظمي:

شَبِلَ الْمُجِبُّ عَنِ الْهَوَاءِ بِسَرِّهِ

فِي حُبِّ مَنْ خَلَقَ الْهَوَاءَ وَسَخَّرَهُ

الْعَارِفُونَ عُقُولُهُمْ مَعْقُولَةٌ

عَنْ كُلِّ كَوْنٍ تَرْضِيهِ مَطَهْرَةٌ

فَهُمْ لَدَيْهِ مَكْرُمُونَ وَفِي الْوَرَى

أَخْوَالُهُمْ مَجْهُولَةٌ وَمُنْشَرَةٌ

(١) هي (م) فأحلي.

(٢) هي (س) وقعت.

(٣) هي (م) الماء.

فقال: يا فلان ما صنعتُ ما رأيتُ إلا لأن هذا مُنكر لخوارق⁽¹⁾ العادات. فتوجَّهت إلى ذلك الرجل وقلت: ما تقول؟ قال: لا أقول شيئاً بعد الضميمة. فرجعت إلى الذي كلمته أولاً وقلت له: من هذا؟ فقال: إنه الخضر عليه السلام. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزْنَجِي]: وفي تعبيره عن كلام الشيخ قصور من تفسير واختصار، فجاء التعريب على وفق التعبير، فلتقل عبارة الشيخ قنص سره فإنها الفالودج، وفيها من أسرار الطوائف⁽²⁾ أنموذج:

قال رحمه الله في الباب الخامس والعشرين في معرفة وتبَيُّن مخصوص مُعَمِّر وأسرار الأقطاب ما نصه:

«اعلم أيها الولي الحميم أنك الله أن هذا الوثد هو الخضر صاحب موسى عليه السلام، قد أطال الله عمره إلى الآن، بخلاف من علماء الرسوم لخبر⁽³⁾ صحيح تأولوه. وقد رأينا من رآه، واتفق لنا معه أمر عجيب، وذلك أن شيخنا أبا⁽⁴⁾ العباس العريني رحمه الله جرت بيني وبينه مألة في حق شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي⁽⁵⁾: هو فلان ابن فلان، وسمي لي شخصاً أعرفه باسمه وما رأيت، ولكن رأيت ابن عمته. فربما توقفت فيه ولم آخذ بالقبول، أعني قوله فيه، لكوني على بصيرة في أمره⁽⁶⁾. ولا شك أن الشيخ رجع سهمه عليه فتأذى في باطنه، ولم أشعر بذلك فلأتي كنت في بداية أمري. / فأنصرفت عنه إلى منزلي، وكنت في الطريق فلقيني شخص لا أعرفه فسلم عليّ ابتداء سلام مُحِب مُشفق، وقال لي: يا

[129]

(1) في (س) بخوارق.

(2) في (هـ) وردت هذه الفقرة على الثُّنُو الْآتِي: وفي تعبيره عن كلام الشيخ تعبير واختصار دعاء إليه المقام، فجاء التعريب على وفق التعبير، فلتقل عين عبارة الشيخ قنص سره فإنها الفالودج، وفيها من أسرار اللطائف أنموذج.

(3) في (م) بخبر.

(4) في (س) أبو.

(5) ليست في (هـ).

(6) في (س) في أمر مهم.

محمد صدق الشيخ أبا العباس فيما ذكر⁽¹⁾ لك عن فلان، سمي لي الشخص الذي ذكره أبو العباس العريفي. قلت له: نعم، وعلمت ما أراد. ورجعت من حينئذ إلى شيخني لأعرفه بما جرى. فعندما دخلت عليه قال لي: يا أبا عبد الله أحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها إلى الخضر يتعرّض إليك يقول لك: صدق فلاناً فيما ذكره لك! من أين يتفق لك هذا في كل مسألة تسمعها مني⁽²⁾ فتوقف؟ قلت: إنَّ باب التوبة مفتوح. فقال: وقبول التوبة واقع. فعلمت أنَّ ذلك الرجل كان الخضر ولا شك، غير أنني استعظمت عنه الشيخ أهو هو؟ قال: نعم هو الخضر.

ثم اتفق لي مرة أخرى أنني كنت بمرسى تونس بالحُفْرة في مركب في البحر، فأخفني وجع في بطني وأهل المركب قد ناموا. فقممت إلى جانب السفينة ونظمت إلى البحر، فرأيت شخصاً على بُعد في ضوء القمر، وكان ليلة البدر، وهو يأتي على وجه الماء حتى وصل إليّ. فوقف معي ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى، فرأيت باطنها ما أصابها البلل، ثم اعتمد عليها ورفع الأخرى، فكانت كذلك. ثم تكلم معي بكلام كان عنده، ثم سلّم وانصرف يطلب المنارة، محمّلاً على شاطئ البحر، على تلٍّ يتنا وینه مسافة تزيد على ميلين، فقطع تلك المسافة في خطوتين أو ثلاث، فسمعت صوته وهو على ظهر المنارة يُسبح الله تعالى. وربما مشى إلى شيخنا جراح بن خميس الكتاني وكان من سادات القوم، مُرابطاً بمرسى عبدون. وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتي تلك، فلما جئت المدينة رأيت رجلاً صالحاً فقال لي: كيف ليلتك البارحة في المركب مع الخضر؟ ما قال لك؟ وما قلت له؟

فلما كان بعد ذلك التاريخ خرجت إلى السباحة بساحل البحر المحيط ومعني رجل ينكر خرق العوائد للمصالحين، فدخلت مسجداً خراباً مُتَقَطَّعاً لأصلي [هـ] فيه أنا وصاحبي صلاة الظهر. فإذا بجماعة من السائقين المُتَقَطِّعين دخلوا علينا /

(1) في (س) أذكر.

(2) لست في (س).

يُريدون ما تُريده من الصلاة في ذلك المسجد، وفيهم ذلك الرجل الذي كلمني على البحر، الذي قيل: إنه الخضر، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة، وكان بيني وبين ذلك الرجل اجتماع قبل ذلك وموّة. قممت وسلمت عليه، وسلم عليّ وفرح بي، وتقدّم فصلّى بنا. فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد، وكان في الجانب الغربي يُشرف على البحر المُحيط بموضع يُسمّى: بكة. قممت أتحدّث معه على باب المسجد، وإذا بذلك الرجل الذي قلت إنه الخضر قد أخذ حصيرًا صغيرًا كان في محراب المسجد، فبسطه في الهواء على قدر علو سبع أذرع -أي: بتقديم المُهملة على الموحدة- ووقف على الحصار في الهواء يتنقل. فقلت لصاحبي: أما تنظر إلى هذا وما فعل؟ فقال لي: سير إليه وسلّه، فتركت صاحبي واقفًا وجئت إليه، فلما فرغ من صلاته سلّمت عليه وأنشدته لنفسه: "شُغِلَ المُجِبُّ..."، أي: الأبيات المُتعلّمة. فقال لي: يا فلان ما فعلتُ ما رأيتُ إلّا في حقّ هذا المُنكر وأشار إلى صاحبي الذي كان ينكر خرق العوائد، وهو قاعد في صحن المسجد ينظر إليه، ليعلم أنّ الله يفعل ما يشاء مع من يشاء. فرددت وجهي إلى المُنكر وقلت له: ما تقول؟ فقال: ما بعد العين ما يقال. ثم رجعت إلى صاحبي وهو ينتظرني بباب المسجد فتحدّثت معه ساعة، وقلت له: من هذا الرجل الذي صلّى في الهواء؟ وما ذكرت له ما اتّفق لي معه قبل ذلك، فقال لي: هذا الخضر، فسكّتُ وانصرفت. فهذا ما جرى لنا مع هذا الوند نفعا الله برؤيته. وله من العلم اللدني ومن الرحمة بالعالم ما يليق بمن على رتبته، وقد أثنى الله عليه. واجتمع به رجل من شيوخنا وهو علي بن عبد الله بن الجامع، وقد مرّا⁽¹⁾.

انتهى كلام الشيخ بحروفه، وفيه الفوائد الكثيرة لمن تأملها، قد حذفها الأصل [أي الجانب الغربي].

ولعلّ الذي صلّى بهم إمامًا هو عيسى عليه السلام، فإنّ الخضر عند الشيخ

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 186-187. باختلاف بضع كلمات عن المطبوع

فُذِّسَ سِرّه سي كما سيأتي، فلا يكون أكبر من النبي إلا الرسول، وقد سبق للشيخ به اجتماع في حال ابتداء سلوكه، وعلى يديه فُتِحَ عليه، فيصح قوله السابق. أكرم به منزلة، وكان بيني وبينه اجتماع⁽¹⁾. والله أعلم.

قال: الفصل الثالث

في ذكر اعتقاد الشيخ، فُذِّسَ سِرّه العزيز، بطريق الإجمال

لو ترجمت عبارة الشيخ في هذا الباب لطال، فالأولى أن أقرر مُحصله
(20) إجمالاً والله الموفق /

اعتقاده رضي الله عنه، أن الباري تعالى موجود حقيقي، ووجوده عين ذاته، وأنه لا يُلْزَمُ كُنْه ذاته. وتعينه عين تعين ذاته⁽²⁾، وهو جزئي⁽³⁾ حقيقي. وأنه تعالى له الصفات الثبوتية: كالحياء والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وأنها عين ذاته بحسب الوجود الخارجي، وغيره بحسب المفهوم.

وله تعالى صفات سلبية: كليس⁽⁴⁾ بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا حال ولا محل ولا يتحد بغيره ولا يتحد به غيره. وأنه تعالى فاعل بالاختيار وليس موحداً بذات، وإن كان سق علمه تعالى في الأزل بوجود بعض الأشياء وعدم بعضها مُستلزماً للإيجاب العلمي. وأن معلوماته تعالى قديمة في علمه، وغير مُتأخية بالفضل إجمالاً وتفصيلاً، كَلْبَةٌ وحزْبَةٌ.

وأن النبوة غير مُكتسبة بل ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (المائدة: 54)، وجميع كلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حق ومحمول على ظاهره، وأن المراد

(1) في (ت) من قوله "ولعل الذي صلى بهم..." حتى قوله "وكان بيني وبينه اجتماع" نصبت في الهامش، ركباً آخرها إلى آخره... من هذه الفقرة ليست في (هـ)، (م) وفي (س) ورد بعد "اجتماع": إجماعه، ثم: والله أعلم.

(2) في (س) تعينه تعين عين ذاته.

(3) في (س) جزء. وقوله "جزئي حقيقي"، يعني أنه وجود واقعي محقق، وليس مفهوماً كَلْباً صرفة لا وجود له إلا في الدعوى.

(4) في (س) ليس، (م) ليس.

من كلام الأنبياء هو المفهوم الأول، لا ما يفهم من باطنه كما تقول الملاحدة، إلا الأمثال المضروبة فإن مفهوماتها الأول⁽¹⁾ ليست بمرادة. وأن العالم حادث لا في زمان، وأنه لم يكن فكان، ولا قديم إلا ذات الله تعالى فقط. وأن العرش والكرسي وما فيهما لا يفتيان، لأن العرش سقف الجنة، والكرسي⁽²⁾ أرضها⁽³⁾، والجنة باقية، فبالأزلى هما. وأن السماوات السبع والأرضين السبع⁽⁴⁾ لا تفتى، ولكن تبدل صورهما، ومجموعها نصير جهنم. فجهنم ما تحت مقعر الفلك الثامن، وهو الكرسي.

وأن الجسم العنصري الهالك بالموت يُعاد بعينه وحقيقته، ويتعلق به الروح بعد المفارقة كما كانا، ويصيرا إما إلى الجنة وإما إلى النار خالدين فيهما أبد الأبد. وأن نعيم الجنة وعذاب النار حسيان حقيقتان، ويكونان عقليتين خياليتين أيضًا، لا كما تقول الفلاسفة من الاقتصار على الخيالي ونفي الحقيقي فيهما.

وأن الصراط والميزان والحوض والصحف وأمثالها مما ورد في الكتاب والسنة كلها حسي حقيقي ومعنوي عقلي خيالي أيضًا، لا أنها خيالية فقط كما تقول المعتزلة ومن نحا نحروهم.

وأن العبد وإن بلغ/ حد المكاشفة والمُشاهدة لا يسقط عنه التكليف ما دام⁽¹⁾ عقله باقياً، فإن زال عقله بجنون أو جذبة رُفع عنه القلم كما ورد في الحديث، ومن اعتقد غير ذلك كان كافراً مُلحدًا زنديقاً. وأن الأمور الشرعية على ما قرّرت علماء الظاهر من الفقهاء والمُحدثين والمُتكلِّمين، وليس لها أحكام غير ما قالوه، وأن العلماء والأولياء والعوام في الأحكام الشرعية متساوية الأقدام، لا يختلفون في الأحكام بأن تكون واجبة على بعض ومندوبة لبعض ومحرمة على بعض كما تقول الإسماعيلية، إلا ما كان من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم.

(1) ليت في (س).

(2) في (س) سقط سطر كامل -ربما سهواً من النسخ- وهو: 'وما فيهما لا يفتيان، لأن العرش سقف الجنة والكرسي'.

(3) في (س) أرضهما.

(4) في (س) والأرضون، والسبع.

وصية والتماس

أيها العارف العاقل، وأيتها العالم⁽¹⁾ المنفرد، إذا تأملت هذا الكتاب الجليل فامطر إليه بالصر الحديد والطر السديد والقلب الشهيد، وتفتح خبايا زواياه، وتأمل به تأملاً كافياً شافياً في مخايب مطاويه، فإن وجدت فيه ما يخالف القواعد النسيبة والعلوم اليقينية فلا تعجل فإنها [العجلة] من الشيطان، واسترفق الرفق فإنه من الرحمن، وراحع أبواب الفتوحات المكية والمصنفات الغزالية والمؤلفات الرازية، فإنها بغم الإخوان والأعوان. وذن الكلمة التي ظهرت لك في صورة الساطل بميزاد الإنصاف، ولا تنعب من قول: "لا أدري"، فإنه فوق ﴿كُنْ دِي عِلْمٍ عَظِيمٌ﴾ [يس 76]، والله الهادي إلى الصراط المستقيم⁽²⁾.

إذا قلت وصيتي هذه وعملت بموجبها فلا تنس هذا الفقير العاصي الحمل الخائف الوجيل⁽³⁾ من يوم يؤخذ فيه بالأقدام والنواصي - من الشاء الحميل، وإن لم يكن من ذلك القليل. واذكره بخير امتثالاً لقوله صلى الله عليه وسلم ((اذكروا موتاكم بخير))، وأدخله في أديعتك الصالحة وأشركه في تحذراتك⁽⁴⁾ الرابعة، والله وكيل عليك، والأمر بعد ذلك إليك. فإنك ما تلفظ من قول إلا ورقيب عتيد حاضر لديك، فانظر ما تقول واحذر الفضول. والله يقول الحق وهو يهدي السيل، وهو حبا ونعم الوكيل. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: تنبيهات

الأول: [ابتلاء الصالحين]

لا نعمة أجل من العلم والحكمة، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]، وقال تعالى: / ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَتْلُونَ وَالَّذِينَ

(1) أي (م) العاقل

(2) أي (ت)، (س) صراط مستقيم.

(3) أي (س) الواحد

(4) أي (س) تحذراتك.

لَا يَلْمُوكُمْ) [الرسم: 9]، وقال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا آيَةً مِّنْهُ فَتَرَى الْكَافِرَ يَخِبُ﴾ [المجادلة: 11]، والآيات والأحاديث في فضل العلم والحكمة لا تكاد تنحصر. وإذا كان العلم من أجل النعم، ولا شك أن ((كل ذي نعمة محسود))، وأن شدة الحساد وكثرتهم على قدر جلالة النعمة وكثرته، فإذا خُتاد العلماء وأعدائهم أشد وأكثر من غيرهم، وعلى قدر رتبة العلم يؤذى العالم ويُبتلى.

ولا شك أن أعلم الخلق الأنبياء، فهم أشد الناس بلاء وأكثرهم أعداء، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْفِتْنَةِ أَسْفُودًا﴾ [الفرقان: 20]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أشد الناس بلاء الأنبياء ثم العلماء ثم الصالحون))، رواه الحاكم في المستدرج. وفي رواية: ((ثم الأمل فالأمل)) والمعنى واحد.

وقال كعب الأحبار لأبي مسلم الخولاني: كيف تجد قومك لك؟ قال: مُكرمين مُطيعين. قال: ما صدقتني التوراة إذن، وأيم الله ما كان رجل حكيم في قوم قط إلا بغوا عليه وحسدوه، رواه البيهقي.

وروى ابن عساكر مرفوعاً: ((أزهد الناس في الأنبياء وأشدهم عليهم الأقربون))⁽¹⁾، وذلك فيما أنزل الله عز وجل: ﴿وَأَنبِئْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]، وكان أبو الدرداء يقول: أزهد الناس في العالم أهله وجيرانه، إن كان⁽²⁾ في حَسبه شيء. حيروه به، وإن كان عمل في عمره فنبأ عيروه به. - انتهى.

قال الحافظ جلال الدين السيوطي رحمه الله: واعلم أنه ما كان كبير في عصر قط إلا كان له أعداء من السفلة، إذ الأشراف لم تزل تُبتلى بالأطراف.

قال الشعراني: أقول، فكان لآدم عليه السلام إبليس وقايل⁽³⁾، أي: [كذا] وكان لنوح ولده كنعان وقومه، وكان لهود قومه، ولصالح قومه، ولإبراهيم ممرود

(1) في (س) "في الفنيا"، وثمة اقتراح كلمة أخرى في الهامش وهي: "العلماء".

(2) ليست في (هـ).

(3) في (ت)، (س)، (م) "قايل أي"، ولا معنى لها.

وحه أزر، وكان لموسى فرعون وقارون، وكان لداود جالوت، وكان لسليمان
صحر، وكان لركريا ويحيى اليهود، وكان ليعسى أولاً بخت نصر وآخرًا الدجال،
وكان لمحمد صلى الله عليه وسلم أبو جهل، وأبو لهب وأضرابهما، ومسيلمة
وأمثاله، واليهود والمناقرن.

وكان⁽¹⁾ لأبي بكر أهل الردة، ولعثمان الخوارج، ولعلي البغاة والحرورية،
وللحسين من قتلها، / يزيد وأعوانه، ولابن الزبير الحجاج، ونسبه إلى الرياء
في صلاته، فصبتوا عليه ماء حميمًا، فزلع وجهه وهو لا يشعر، فلما سلم قال:
ما شأني؟ فأخبروه الخبر، فقال: حسبنا الله ونعم الوكيل. ولأنمة أهل البيت كل
واحد من هو مسطور في التواريخ والدواوين. ولابن عمر عدو كلما مر عليه
عابه، ولابن عباس نافع بن الأزرق كان يؤذيه ويقول: إنه يُغَيِّر القرآن، ولعبد بن
أبي وقاص جفال الكوفة، ولعائشة أهل الإفك، ولأبي حنيفة من حبسه وضربه
بالبساط، ولمالك من ضربه وطاف به في⁽²⁾ البلد، وللشافعي أهل العراق وأهل
مصر، حتى إنه حمل في الحديد من اليمن إلى العراق وحبس وشُجَّ في مصر،
وسُمي في نفيه، ورمي بالرفض والنصب والاعتزال وغير ذلك، ولأحمد بن حنبل
من حبسه وضربه بالبساط، وللويطي من سجنه حتى مات فيه، وللبخاري من نفيه
حتى مات بخرتلك.

ونُفي أبو يزيد من بسطام بسبب جمع من⁽³⁾ علمائها. ووُشي بلني النون
فأُخذ من مصر إلى بغداد مقيّدًا مظلومًا، وسافر معه أهل مصر يشهدون عليه
بالزندقة. ورمي سمنون بالمظانم، ورُشيت بغيّة فادّعت عليه أنه يأتيها هو
وأصحابه فاحتفى لذلك سنة. ونُفي سهل التستري من بلده إلى البصرة، ونسبوه

(1) في هامش (س)، بخط مُحالِف للأصل في الورقة (31ب) بيتان من الشعر: "ياسد هذا

المقام ما قيل.

ثم حررنا يَشِيبُ منها الوليدُ

عند شُيِّ قَدْ أَضْرَعْتُ لَنِي هَا

لعلِّي، وللحسين يَزِيدُ

فَأَتَرُ حَزْبَ الْمُصْطَفَى، وَأَتَرُ هُوَ

(2) لَيْتَ فِي (م).

(3) لَيْتَ فِي (م).

إلى القبائح وكفّروه. ورُمي أبو سعيد الخراز بالعظائم وأُفتي بكفره⁽¹⁾. ورُمي جنيد بالكفر وشهدوا عليه بذلك مرارًا. وكان ابن دانيال⁽²⁾ يحطّ أشدّ الحطّ على رويم وسمنون وابن عطاء، وإذا ذكرهم أحد تغبّظ وتغيّر لونه.

وأخرج محمد بن الفضل⁽³⁾ من بلخ لأنه كان على ملعب أهل الحديث، وجعلوا في عنقه حبلاً ومروا به في السوق وقالوا: هذا مُبتدع، فدها عليهم أن يتزع الله من قلوبهم معرفته. قال الأشياخ: فلم يخرج بعد دعوته تلك من بلخ وليّ أبنًا. وأخرج أبو عثمان المغربي من مكة، وضربوه ضربًا مبرحًا، وطافوا به على جمل، فأقام ببغداد إلى أن مات. وشهدوا على الشبلي بالكفر مرارًا. وشهدوا بالكفر والزندقة على أبي إسماعيل عبد الله الأنصاري صاحب منازل السائرين، واتّخلوا / صورة صنم من نحاس وشمّوه تحت سجادته ليُقال: إنه يعبد الصنم. وأخرج الإمام أبو بكر النابلسي من المغرب إلى مصر، ورُمي بالزندقة عند سلطان مصر، فأمر بسلخه منكوسًا وهو يقرأ القرآن إلى أن مات وهو يُسلخ. وأخرج إمام الحرمين من خراسان سجين.

ورُمي الإمام الغزالي بالكفر والزندقة، وأفتوا بإحراق كتبه. وقُتل عين القضاة الهمداني بتهمة الزندقة. وسلخوا النسيبي بحلب، واحتالوا على ذلك بأن كتبوا سورة الإخلاص ورشوا من يخطط النعال، وقالوا: ورقة مَحَبَّةٍ وقبول فضعها لنا في أطباق النعل، ثم أخذوا ذلك النعل وأهدوه إليه قلبه وهو لا يدري، فقالوا لثائب السلطنة: إنه جعل سورة الإخلاص في نعله ففتقوه فوجدوه. يقال: إنه عمل خمسمئة بيت في التوحيد تحت السلخ وهو يتسم. وأخرج الشيخ أبو الحسن الشافلي من المغرب وشُهد عليه بالزندقة. ورُمي الشيخ عز الدين بن عبد السلام بالكفر وعُقد له مجلس. ورُمي الشيخ تاج الدين السبكي بالكفر وشُهد عليه بأنه يقول بإباحة الخمر واللواط، وأنه يلبس الغيار والزنار.

(1) في (س) بتكفره.

(2) في (س) دانيال.

(3) في (س) فضل.

ومنع الشيخ إبراهيم الجعبري⁽¹⁾ والشيخ حسين الحاكبي من الرعظ. ورمي ابن تيمية بالكفر والتجسيم وحُبس ونُفي وأُطيل حبسه حتى مات. قال السيوطي في كتابه التحدث بالنعمة: ومما أنعم الله به عليّ أن أقام لي عدوًّا يؤذيني ويمزق في عرضي، ليكون لي أسوة بالأنبياء والأولياء. انتهى الشعراني مع زيادات⁽²⁾ قليلة⁽³⁾.

وأقول والله الحمد: قد كانت لي أسوة بهؤلاء الأكابر الأبرار المُقربين، فقد أذيتُ أذىً كثيرًا في الله حتى إنني رميت بالكفر والرفض⁽⁴⁾ ويُنْغَضُ الأئمة المُجتهدين، ويقتل النفوس ويقطع الطريق ويأكل الحرام وبالظلم وبالإفساد في الأرض، ويأتي ولد مُتعة، وسُعي بي إلى أبواب السلطنة، وسُعي في قتلي بأنواع: كسقي السم والهجوم على البيت، وإتباعي بالسلاح، وإغراء الملوك والأعراب والسفهاء بي، وكُتِبَ⁽⁵⁾ فيّ إلى الأبواب مرات، وهُجيت بالأشعار، ورُميت في بيتي الأوراق، وتسلط عليّ السفهاء الحشاشون / بالسبّ والغيبة والاستهزاء، ومع ذلك فقد سلّمني الله تعالى من مكرهم، وحاق بأعدائي المكر

(1) ورد في هامش (س، ق 32ب) بخط مُخالف للأصل عند ذكر الشيخ إبراهيم الجعبري ما يلي: 'سُعي عند السلطان بأن الجعبري يلحن في الحديث، فأحس الشيخ فقال من حضر قولوا مي: "شفع بقر بالله بقر"، توقع الساعي به من بقله فاندقت عنقه. وأنشد الشيخ آياتاً أربعة هي قوله:

سر العصاة كامن في المعدن	والسر في الأرواح لا في الألسن
والجوهر الشفاف حير قنية	يا مقنني أضفاه لا تقتني
ما [فا] يفيد أحاً لسان معرب	إن يلق خالقه بقلب الكن
وإذا سطقت سر ما أصمرت	فهر الفصيح وإن يكن بالارمني

هكذا سمعت ولم أره في كتاب، والله أعلم.

(2) في (هـ) انتهى كلام الشعراني مع زيادة. وفي (ت) وردت الشعراني أيضاً.
(3) انظر: عد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى المسمى لواقع الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، ضبط أحمد السابح وتوفيق وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005، ص 30-35.

(4) في (س) بالكفر والكفر.

(5) ليست في (ت).

السبي: «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ» [فاطر: 43]، فلقه الحمد وله الشكر والمنة. وما أحسن ما تُنسب إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه:

قيل: إن الإله ذو ولد قيل: إن الرسول قد كُفِّها
ما نَجَّاه الله والرسول معاً مِنْ لِسَانِ الْوَرَى فَكَيْفَ أَنَا

وإذا علمت ما سردنا عليك، فالشيخ قُدس سرّه العزيز من أجل العلماء وأفضل الورثة الأولياء، اختصه الله تعالى بعلوم ومقامات لا يدري قدر عظمتها إلا واهبها، فلا يستبعد أن يؤدي بأنواع الإيذاء وأن يُرمى بكل عظيمة وافتراء، فإنه قد تمت له الوراثة، فلا بد من نيل ما نالوا وأن يُقال فيه ما قالوا، والأجر له مُدْخَر، وقد وجد في كل زمان مَنْ قَوْلُهُ⁽¹⁾ نُصِرَ.

الثاني: [وجوب حمل أقوال الصالحين على مَحْمَلٍ حَسَنٍ]

روى الإمام أحمد في الزهد والحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي وابن عساكر وابن التجار عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "لا تظننَّ بكلمة خرجت من مسلم شرًّا وأنت تجد للخير محملاً". وإذا كان هذا في مُطلق المسلم فكيف بمن زاد على الإسلام العلم والزهد والورع والإمامة والإرشاد للعباد إلى سبيل الرشاد، فهو أولى وأحق أن يُحمل كلامه على محمل حسن موافق للشرع.

قال الإمام حجة الإسلام الغزالي في فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: "الوصية أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين: لا إله إلا الله محمد رسول الله، غير مُناقضين لها". قال: "والمُناقضة هو تجويزهم الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽²⁾، لأنه إذا جحد شيئاً من ضروريات الدين فقد كُذِّبَ النبي صلى الله عليه وسلم المُخبر بذلك الضروري.

(1) "من قوله" ليست هي (ها).

(2) أبو حامد محمد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان ديب، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1961، ص 195

قال ابن الهمام في المسامحة: ما يوجب التكذيب هو جحد ما ثبت ادعاه ضرورة⁽¹⁾.

والحاصل لا بد في التكفير من جحد الضروري⁽²⁾ المُجمع عليه، فلا يكفي الإجماع بدون الضرورة، بحيث يستوي فيه الخواص والعوام، ولأ فلا يُكفر، كما حررنا ذلك في مقدمة التأييد والمون.

قال السيد [الشريف الحرجاني] في شرح المواقف: حكى الحاكم صاحب المختصر / من كتاب المتتقى عن أبي حنيفة أنّه لم يُكفر أحدًا من أهل القبلة. [24] وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي. قال السيد: وهو مذهب الأشعري والشافعي. ومن هنا قال العلامة العنود [الإيجي] في آخر كتاب المواقف: "ولا نُكفر أحدًا من أهل القبلة إلّا بما فيه نفي الصانع القادر العليم، أو شرك أو إنكار للنسبة، أو إنكار ما عُلم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة، أو إنكار المُجمع⁽³⁾ عليه كاستحلال المحرمات"⁽⁴⁾. - انتهى.

والكلّ داخل تحت التكذيب؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر بوجود الصانع الحي العليم القادر وينفي الشريك ويكونه نبياً وبجميع الضروريات، فمضى أنكر شيئاً مما جاء به فقد كذّب، فعبارة التكذيب أجمع وأخصر وأوضح، وبالله التوفيق.

وقال الشيخ تقي الدين بن النجار من الحنابلة في شرح منتهى الإرادات: "ومهما أمكن حمل كلام الماقل على فائدة ونصحيحه عن الفساد، وجب". - انتهى.

(1) عبارة ابن الهمام: "وما يوجب التكذيب جحد كل ما ثبت عن النبي ادعاه ضرورة". الكمال بن الهمام، المسامحة في علم الكلام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المطبعة المحمودية التجارية، 1929/1348، ص 182.

(2) في (س) الضرورة.

(3) في (س) لمجمع. انظر: المواقف للإيجي، طبعة دار المتنبّي بالقاهرة، ب.ت، ص 430.

(4) علي بن محمد الحرجاني، شرح المواقف ومعه حاشيتا السبائكوتي والجلبي، ضبط محمود عمر الدماطي، بيروت، دار الكتب العلمية، مجلد 4، ج 8، ص 370.

وقال العلامة ابن حجر في شرح المنهاج في باب الردة:
 "ينبغي للمفتي أن يحتاط في التكفير ما أمكنه لعظيم خطره، وغلبة عدم
 قصده، سيما من العوام. قال: وما زال أئمتنا رضوان الله عليهم على⁽¹⁾ ما
 ذكرت قديمًا وحديثًا بخلاف الحنفية، فإنهم توسعوا في الحكم بمكفرات
 كثيرة، وبالقوا في التكفير بكثير من كلمات العوام مع قبولها التأويل بل مع
 تبادره منها. قال: ثم رأيت الزركشي قال عما توسع به الحنفية: إنَّ غالبه
 في كتب الفتاوى ونقلًا عن مشايخهم، وكان المُتَوَرِّعون من مُتَأَخَّرِي
 الحنفية ينكرون أكثرها، ويُخالفونهم ويقولون: هؤلاء لا يجوز تقليدُهم،
 لأنهم غير معروفين بالاجتهاد، ولم يخرجوها على أصل أبي حنيفة رحمه
 الله، لأنَّه خلاف عقيدته، إذ منها أنَّ مَعْنَا أَصْلًا مُحَقَّقًا هو الإيمان فلا
 نرفعه إلَّا بيقين، وقد مرَّ قريبًا. ومن ثمَّ قال العلامة ابن نجيم في البحر
 الرائق: والذي تحرَّرَ أنا لا نُفتي بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل
 حسن، أو كان في كفره خلاف ولو رواية ضعيفة⁽²⁾. - انتهى.

إذا علمت ذلك فقد قال حجة الإسلام الغزالي في كتاب /المنقذ من الضلال في مدح طريقة الصوفية ما نصه:

"قد تبتدئ المُكاشفات والمُشاهدات، ثم يترقى الحال إلى درجات يضيق عنها
 نطاق النطق، ولا يُحاول مُعبِّر أن يُعبِّر عنها إلَّا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا
 يُمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجُملة يتهي الأمر إلى قُرب يكاد يتخيل طائفة منه
 الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول⁽³⁾، وليس شيئًا منها، وكل ذلك
 خطأ⁽⁴⁾. - انتهى.

(1) ليست في (س).

(2) عبد الحميد الشرواني وأحمد العبادي، حواشي تحفة المحتاج شرح المنهاج، القاهرة،
 المكتبة التجارية الكبرى، 1938، ج 9، ص 88. مع بعض الاختلافات السطية.

(3) حاشية في هامش (س، ق 133): 'حاصله أنَّ المُتَقَرِّب إلى حصرة الرُحُوب بالقرب
 التفلّي يحصل الوحدة الشهودية حفيقة، وقد يُعبّر عنها بالوحدة الوجودية مجازًا. وأمَّا
 الوحدة الوجودية حقيقة بالنسبة إلى الواجب فمحال لتأني مرتبتي الإمكان والوجوب -
 وزندقة. وتمام التفصيل في شرح العقائد الصوفية لفيروز [الصوفي، وهو مؤلف عثمانى
 من أتباع ابن عربي]، فارجع إليه'.

(4) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى في العزة والجلال، تحقيق: حميل
 صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس، ط 7، 1967، ص 107.

ولهذا قال النووي:

"الذي عدنا أنه يخرم على كل عاقل أن يسيء الظن بأولياء الله تعالى، ويجب عليه أن يؤول أقوالهم وأفعالهم ما دام لم يلحق بدرجتهم، ولا يعجز عن ذلك إلا قليل التوفيق. قال في شرح المذهب: ثم إذا أول فليؤول كلامهم إلى سبعين وجهًا، فإن لم يقبل لكلامهم تأويلًا منها فليرجع إلى نفسه باللوم، ويقول: يحتمل كلام أخيك المسلم سبعين وجهًا، ولا تقبل منه تأويلًا واحدًا".

وقال الشيخ ابن حجر:

"لا أثر لسبق لسان، أو إكراه واجتهاد، وحكاية كفر، وشطح ولبي حال غيبته، أو تأويله بما هو مصطلح عليه وإن جهله غيرهم، إذ⁽¹⁾ اللفظ المصطلح عليه حقيقته عند أهله، فلا يُعترض عليهم بمخالفة لاصطلاح غيرهم كما حقه أئمة الكلام، ومن ثم زل كثير في التهويل على مُحققِي الصوفية بما هم يريثون منه"⁽²⁾. - انتهى.

وقال شيخه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري:

"إن كلام الصوفية جارٍ على اصطلاحهم، وهو حقيقة عندهم في مرادهم، وإن افتقر عند غيرهم - معن لو اعتقد ظاهره عنده كفرًا - إلى تأويل، إذ اللفظ المصطلح عليه حقيقة في معناه الاصطلاحي، مجاز في غيره، فالمعتقد منهم لمعناه مُعتقد لمعنى صحيح". - انتهى.

وقال قاضي القضاة بترنس أبو عبد الله الباقي المالكي في شرح عقيلة ابن

الحاجب:

"واعلم أن من الناس من نسب القول بالاتحاد إلى الصوفية، بل إلى الكُمل منهم، وهذا إنما يتوهمه من ليس له اطلاع ولا استشراف على

(1) ورد في (س، ق 33ب) حاشية بقلم مخالف للأصل مفادها: "قف على زوال كثير من التهويل على مُحققِي الصوفية، فتمس الله أسرارهم".

(2) انظر: حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج 9، ص 82.

أحوالهم وتحقيق اصطلاحهم. إلى أن قال: فإذا سمعت ولياً من أولياء الله يقول: 'سبحاني'، أو 'أنا الحق'، أو 'أنا هو'، أو غير ذلك، فلا تتوهم / أنه يشعر بأنانيته حتى يتوهم أنه يثبت محمول⁽¹⁾ قضية لنفسه، بل الانانية التي أخبر عنها فيه إنما هو أنانية الحق، وأما أنانية العبدية فلا شعور له بها لعدم صورتها من ذهنه وحسّه. فكيف يُخبر عما لا شعور له به، بل ذلك النطق الجبري صنع للذي أنطق كل شيء مُخبراً عن ذاته جلّ وعلا، كما قال تعالى مُنَبِّهاً لنا على هذا السرّ الإلهي: ﴿قَلْبًا أَفْنَهَا تُودِيكَ مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَتُوسَّعَ إِلَيْكَ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْمَكِينِ﴾ [القصر: 30]⁽²⁾. انتهى.

يعني كما⁽³⁾ أن الشجرة نطقت بغير اختيار منها بإنطاق الله، كذلك⁽⁴⁾ هذا المغلوب بالحال؛ وكما لا يلزم أن تكون⁽⁵⁾ الشجرة هي الله، كذلك لا يلزم أن يكون هذا المغلوب هو الله.

وقال الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي:

'لا يجوز لأحد أن ينكر على القوم ببادئ الرأي لعلو مرتبتهم في الفهم والكشف. قال: ولم يبلغنا عن أحد منهم أنه أمر بشيء يهدم الدين، ولا نهى عن نحو الصلاة والصوم من فروض الإسلام ومُستحباته، إنما يتكلمون بكلام يدقّ عن الأفهام لحسن استنباطهم وحمز ظنهم بالصالحين، ولكن ما كل أحد بتربص إذا سمع كلاماً لا يفهمه، بل يُبادر

- (1) في (م) مجهول.
- (2) أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البخّي الكومي التونسي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق: نزار حمادي، بيروت، مؤسسة المعارف، د.ت، ص 8 12.
- (3) ليست في (س).
- (4) حاشية في (س، ق 33) بقلم مُخالف: 'قوله: كذلك لا يلزم إلخ، يعني كذلك لا يلزم أن يكون هذا القائل حاكماً على نفسه بأنه هو الله جزئاً أو غناً أو شكاً أو ومماً لاقتضاء الحكم تصوّر طرفيه، وهو غير مُتصوّر لنفسه وإلا فالكه حلّ اسمه ليس نفس القائل، مغلوباً كان أو لا، حكم أو لا'.
- (5) في (س) يكون.

إلى الإنكار، وخلق الإنسان عجولاً. قال: وناهيك بأبي العباس ابن شريح أنه نكّر مرة، وحضر مجلس أبي القاسم الجنيد يسمع منه شيئاً مما شاع عن الصوفية، فلما انصرف قيل له: ما رأيت؟ قال: لم أفهم من كلامه شيئاً، إلا أن ضلّة الكلام ليس ضلّة مُبْطِل⁽¹⁾. - انتهى.

وقال شيخ الإسلام المحزومي:

"لا يجوز لأحد من العلماء الإنكار على الصوفية إلا إن سلك طريقهم، ورأى أفعالهم وأحوالهم مخالفة للكتاب والسنة، وأما بالإشاعة فلا يجوز الإنكار عليهم. قال: وبالجملة فأقل ما يُستَوْج للُنكير الهم بالإنكار أن يعلم سبعين أمراً منها: غوصه في معرفة معجزات الرسل على اختلاف طبقاتهم، ويؤمن بها ويعتقد أن ما كان معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، وأن الأولياء يرثون الأنبياء في جميع معجزاتهم إلا ما استثنى. ومنها / إطلاعه على كتب التفسير سلفاً وخلقاً، ومنها الإطلاع على مقالات⁽²⁾ السلف الصالح، ومنها تبخره في الأصلين ومعرفة منازع أئمة الكلام، ومنها وهو أهمها معرفة اصطلاح القوم". - انتهى.

[25]

وقال صاحب القاموس:

"لا ينبغي لأهل الفكر⁽³⁾ والنظر الاعتراض على أهل العطايا والمنح، فإن علوم هؤلاء فوق علوم أهل النظر. قال: وقد كان الشيخ محيي الدين قُتُس سرّه من أكابر أهل العطايا الذين كشف لهم الحق عن جمال وجهه الباطني، فتلاّت لهم سبحانه بالأنوار الساطعة إلى يوم التلاقي⁽⁴⁾، ومن تعرّض لتعطئة مثله، فضلاً عن تكفيره، فإنما هو لجهنم وحرمانه، أو لعدم فهمه وضعف إيمانه، وعدم مبالاته لهفوات لسانه". - انتهى.

(1) هذا الاقتباس، والذي يليه المنسوب لصاحب القاموس لم أجدهما في فتوى الفيروزآبادي، وقد وردت سابقاً، ولا في رسالة الاختباط في الرد على ابن الخطاط، وقد أوردها القارئ البغدادي في الدر الثمين وقد وردت هذه الاقتباسات في البواقيت والجواهر للشعراني.

(2) في (م) مقامات.

(3) في (ها) الكفر.

(4) في (س) القيامة، وفي (ها) التلاق.

وقال العلامة قاضي القضاة شمس الدين البساطي المالكي: "إنما ينكر الناس عليه -أي: على الشيخ قدس سره- ظاهر⁽¹⁾ الألفاظ التي يقولها وألا فليس في كلامه ما يُنكر إذا حُمل لفظه على مراده وضرب من التأويل". انتهى⁽²⁾.

وقد مرّ ثناء العلماء على الشيخ قدس سره بما فيه الكفاية، فيجب على كل مسلم أن لا يُبادر بالإنكار على كلامه، ولا يفتح على نفسه باب ملامة، ما لم يهتدِ لحقيقة مراده. فإن الردّ والقبول كلاهما فرع فهم الكلام، لا بالنشهي والفضول من غير البلوغ إلى مقصده والوصول. نسأل الله التوفيق لاتباع الدليل والاهتداء إلى سواء السبيل.

الثالث: [التحذير من مذعي الصوفية]

ينبغي أن يتنبه لدقيقة وهي أنّ الناس لما رأوا قبول الصوفية في القلوب، وما لهم من الجاه⁽³⁾ بين الناس، والجاه محبوب، وسمعوا جهابذة العلماء المُحقّقين قد نفوا عنهم الشك باليقين، انتهز جمع كثير متن هو عار عن حب الله - وقلوبهم محشوة بحب الجاه، مسجونون في أسر⁽⁴⁾ النفوس، قائمون في هدم الشريعة بالفؤوس - الفرص في الدعاوى العريضة، وقد ماتت قلوبهم المريضة، فجعلوا الأكاذيب عليهم من الفريضة، غافلين⁽⁵⁾ عن أنّ الدعوى للكامل حيضة فكيف بالناقص، فكيف بالجاهل العاري فأخذوا حيث أمنوا ضرب الأعناق، نشروا أعلام الكذب والزور / في الآفاق، ولم يستحوا من الله الخلاق. (126) فادّعى أحدهم أنّه كل يوم يصعد العرش، والآخر أنّه أفضل أهل الفرش، وآخر أنّه سبق الأنبياء، وآخر أنّه إكسير الكيمياء. فأقبل عليهم البرايا لما جاءهم من

(1) في (س) سائر.

(2) أغلب الإقتباسات الواردة في الصفحات السابقة وردت في مقدمة الطبقات الكبرى للشعراي.

(3) في (هـ) والجاه.

(4) في (ت) أسرار.

(5) في (م) حينما فليس.

جَهَالُ الحُلُوكِ الهُدَياءِ، واتَّخَذُوا لَهُم رَايَاتٍ، وادَّعَوْا أَنَّهُمْ بَلَّغُوا الغَايَاتِ. فإذا أنكر عليهم أحد من العلماء قالوا: لا يجوز الإنكار على الأولياء، وهذه "كلمة حقّ أريد بها باطل". فيقال لهم: ثبتوا العرش ثم انقشوا، أين الولاية وما حقيقتها، وبمّ نالها من نالها؟ فيحتاج أن يُختبر هذا المدّعي: في معرفة ظواهر الشرع أولاً، ثم في⁽¹⁾ معرفة⁽²⁾ آداب الطريقة ثانيًا، ثم في الزهد في الدنيا والجاه ثالثًا، ثم في تهذيب الأخلاق رابعًا، ثم في معرفة الحقائق خامسًا، ثم في الاستقامة سادسًا، ثم في كمال اتباعه للسنة سابعًا، ثم في رحمته بخلق الله ثامنًا، ثم في إنكار المنكر والأمر بالمعروف مع عدم خوف اللائمة⁽³⁾ تاسعًا، ثم في استواء الخلق عنده من الصغير والكبير، والغني والفقير، والبعيد والقريب، والعدو والحبيب، في التصحع عاشراً، ثم في الفناء عن نفسه وعن الفناء وعن رؤية فناء الفناء حادي عشر، ثم في البقاء بعد الفناء والرجوع إلى الفرق بعد الجمع ثاني عشر، ثم في رؤية الفرق في الجمع والجمع في الفرق وإرشاد الخلق إلى الحق ثالث عشر، حتى يُحكم بولايته. فإذا حُكم بولايته طلبنا⁽⁴⁾ لكلامه محملاً وجواباً، لأنّ مثل هذا لا ينطق إلّا بالحق.

وأما مثل أولئك المدّعين الكذّابين الدجالين الضالين المضلّين كلاب الدنيا، الناصيين شبائك لاصطياد المال من حرام أو حلال، فلا يفتش لكلامهم محامل، بل يُخَضَّب بدعائهم الأنامل، فإنّه كما قال الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله: "قَتْلُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ خَيْرٌ مِنْ قَتْلِ عَشْرَةٍ، بَلْ مِثَّةٌ مِنَ الْكُفَّارِ، فَإِنْ ضَرَرَهُمْ فِي الْإِسْلَامِ أَشَدَّ مِنْ ضَرَرِ الْكَافِرِ، فَلْيَعَجَلْ"⁽⁵⁾ بنفوسهم الخبيثة إلى النار".

(1) لبست في (ها).

(2) لبست في (سر)، (م).

(3) في (ها) الأئمة.

(4) في (سر) طلّت.

(5) في (ها) نلجمل.

والى مثل هؤلاء يُشير كلام رئيس العشاق، الأنيس المشتاق الشهير في
الآفاق، سيدي عمر بن الفارض بعبارة لا بكر ولا فارض حيث يقول:

تعرض قوم للنكرام فأعرضوا

بجانبهم عن صحبتي⁽¹⁾، فيه واعتلوا/

[كعب]

رَضُوا بالأمانى وابْتَلُوا بحظوظهم

وخاضوا بِحَارِ الحُبِّ دَغْوَى فما ابتَلُوا

وَهُمْ فِي الثَّرَى لم يبرحوا من مكانهم

وما شرعوا في السير عنه وقد كَلُوا

وعن مذهبي لما استحبوا العمى على الـ

هُدَى حسداً من عند أنفسهم ضَلُّوا

وقد اطلعت من بعض أهل الهند وبعض المُجاورين بالحرمين على كلمات
استحي من الله أن أحكيها، وإذا حكيتها بحسب الضرورة أجندُ إيماني⁽²⁾ عند
حكاية كل كلمة، مع علمي بأن حكاية الكفر ليس بكفر، ولكن استعظاً لكفرها.
ولولا أن الله مَكَّرَ بهم واستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأملى لهم بكيد
المتين، لكان خسف بهم الأرض، أو نزلت عليهم نار من السماء عند كل كلمة،
ولو بطريق القَرَض.

تذنيب⁽³⁾: [إنكار أكابر العلماء على الصوفية]

ما صدر عن كثير من أكابر العلماء من الإنكار على الصوفية لا تظنّ بهم
أنهم يبغضون الصوفية والأولياء، حاشاهم من ذلك، وإنما الموجب لذلك أحد

(1) "صحتي"، انظر: فيوان ابن الفارض، تحقيق: جوزيبي سكاتولين، المعهد الفرنسي
للأثار الشرقية بالقاهرة، 2004، المجلد 41، ص 181.

(2) يوجد حاشية بقلم مُخالف في (س، ق 136) نضها: "قوله: أجد، لعلها أحتم من الحُنى".

(3) هذه الكلمة غير واضحة في (س)، ومكان هذه الكلمة خالٍ في (م)

أمرين وهما: إما الشك في كون ذلك القائل ولياً، إما لكونه مدّعياً كذاباً، كمن أشرنا إليهم آنفاً، فأرادوا بذلك كشف حاله ليحترز منه؛ أو لأن الله أخفاه عليهم وستره بالعبادات، كما هو حال الملامية، وإليه الإشارة بقوله تعالى في الحديث القدسي: ((أوليائي تحت قبابي⁽¹⁾ لا يعرفهم غيري)). قال الشيخ⁽²⁾ إنها قباب

(1) هي (س) قباب لي.

(2) هـم في (س، ق 136) وهو تعليق طويل بخط دقيق مفاده:

«اعلم أن شرح كلام الشيخ بكلامه يترقب على تمهيدات:

الأول: ما حكاه في الفتوحات من المُكاملة الغيبية بين الأسماء الإلهية والحقائق الكونية، ويانها أن الموصوف بالأزلية ثلاثة: الذات، المقدمية والنسب الأسمائية والصور العلمية، وهذه الثلاثة وإن اشتركت في الأزلية إلا أن الأولى موجودة في الخارج، والأسماء الإلهية ليست موجودة فيه، ولا مُتميزة عن الذات، ولا بعضها عن بعض. أما لأول فلأنها نسب، وأما الثاني فلتوقف تمييزها على تعلّقها بالحقائق الكونية، بل هي مُستجدة في غيب الذات كاملة فيها كمكون النحلة بلوارمها في النواة، ولذا تُسمّى بالسب المُستجدة، وهي التي يتّنها الشيخ قفّس سرّه بقوله:

كنا حروفاً عاليات لم تُنزل مُتعلقات في ذرا أعلى القل
أما أنت فيه ونحن أنت وأنت هو والكل في هو هو فسل عَمَن وصل

وأما الحقائق الكونية فهي مظاهر للنسب المذكورة، وهي صور علمية مُتميزة من هذه الحسية عن الذات تميّزاً باطنياً علمياً فصّح أزلية علمه تعالى لوجود التميّز، لكنها معدومة، فصّح أزلية انفراده بالوجود. وأما النسب فهي وإن كانت موجودة ولكنها غير الذات، ثم إن هذه الصور العلمية مظاهر للنسب، وظهور النسب بها هو الفيض الأفلس، وظهور الموجودات الخارجة بالصور العلمية فيض مُقدس، والفيض الأول أزلي والثاني حادث.

التمهيد الثاني: إن مدخول أداء العلة كاللام والباء خمسة: حلة مادية وصورية وغائية وماعلة وأكبة كقوتنا: يفعل السرير بالخشب، فالهيئة السرير و... بالتجار... العلة الغائية وهي ماهية الجلوس الحاصلة في ذهن التجار علة غائية بالنسبة إلى السرير وعلة فاعلية بالنظر إلى التجار، وكأنها الفاعلة لاتصافه بكونه علة فاعلية للسرير، فهي بهذا الاعتبار علة فاعلية للعلة الفاعلية.

التمهيد الثالث: إن الذات المُقدسة من [حيث] هي هي غنية عن العالمين والتعينات، وأما من [حيث] ظهور السب فتوقف على ظهور الحقائق العلمية إلى بحبوحة الخارج وظهور الأعيان وتحصيله الغنى في الكمال الداني، والتعلّق في الكمال الأسامي كما ذكره الشيخ في الفصوص من قوله:

العادات، وإما للغيرة على الشريعة وصوناً لها عن الهتك، وعلى الطريقة⁽¹⁾ وصوناً لها عن المُدعين، لا يدخل فيها من ليس من أهلها. وقد قال الشيخ فُتس سرّه في مواضع: إنهم إن⁽²⁾ أرادوا ذلك عذرناهم.

وليس ذلك الإنكار من مثل أولئك الأئمة مبنيًا على الحسد، حاشاهم، وإنما يكون الحسد ممن تلبس بخرقه العلم، ولم يتحققوا بحقائقه، ولم يتأدبوا بأدابه، ولم تنهذب أخلاقهم، ولم تشرب ماء العلم أعراقهم. وهؤلاء ليسوا علماء على الحقيقة، بل هم جهال في صور العلماء، حُتال الأسفار مثلهم كمثّل الحمام، قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْنَةَ ثُمَّ لَمْ يُحْمِلُوا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أُنْفَارًا﴾ [الجمعة: 5] أولئك باسم الجهلاء أحق وأولى، وريثا الناصر والمولى.

وحيث جرى بفارس القلم جواد البنان في مضمار ميدان هذا اليان، وأحرز قصبة السبق من بين الفرسان، / فلنرجع إلى ما هو المقصد والمقصود، ونستعين [27] بالملك الصمد المعبود في كل صدور وورود، ونتوسل إليه بجاء صاحب المقام المحمود، فنقول:

= الكل مُفتقر ما الكل مُستمني هذا هو الحق قد قلناه لا نكفي.

وأما ملخص المُكالمة فهو أنّ الحقائق الكونية كانت للنسب... العدم فتحتاج إلى الوجود وأنتم مظهر كما لا... فرجعوا إلى الاسم الموحّد وهو إلى القادر وهو إلى المريد وهو إلى العالم وهو إلى الحي وهو إلى الاسم... فإذا [في أعلى الصفحة]... له الملبس والمفصل فانظر ما أعجب كلام الله: ﴿يَمْزِنُ الْأَمْرَ بِمُضِلِّ الْأَنْتِ لَقَلَّكُمْ يَفْقَهُ رَبِّكُمْ يُهَوِّنُ﴾ [الرعد: 2] فمن هنا قال الشيخ في الفصوص: لما شاء الحق أن يرى الأسماء في المظاهر خلق العالم الأكبر، ولما كان بظهورها فيه مع التمرق خلق الإنسان فظهرت بالجمعية الوحدانية. وبعد ذلك نزل كلام الشيخ ونطبق ألفاظه على معانيها بملاحظة التمهيدات التي ذكرناها وسُفّضها إن شاء الله تعالى في رسالة مُستقلة، ووارد الوقت اقتضى هذا القدر.

(1) ليست في (م).

(2) ليست في (ه).

الباب الأول:

وهو مقصود الكتاب في ذكر الاعتراضات وأجوبتها⁽¹⁾

قال المؤلف [الكارروني]: الباب الأول في الاعتراضات، وفيه فصلان⁽²⁾:

(1) في (م) الاعتراض مأجوبتها. ويجب ملاحظة أنه لا يوجد باب ثان، لأن المترجم، أي الترجمي، جمع يائي الاعتراضات والأجوبة معاً.

(2) "وفي فصلان" ليست في (هـ). وأما في (م) فقد وردت الجملة على النحو الآتي: "قال المؤلف: وفي فصلان: الباب الأول في الاعتراضات فيما لا يتعلق برحلة الوجود".

[الفصل الأول: في الاعتراضات المتعلقة بغير وحدة الوجود]

الأول: فيما لا يتعلق بوحدة الوجود⁽¹⁾، وهو ثمانية اعتراضات:

[1] [الاعتراض الأول: قول الشيخ: إن الإنسان للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر]

الاعتراض الأول: قال الشيخ قُلس سرّه العزيز في "فقر آدم عليه السلام": "إن الإنسان للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر"⁽²⁾. فطعن علماء الرسوم في هذا الكلام طعنًا كليًا، ومنشأ ذلك الطعن عدم الفهم.

[1] [الجواب: لما كان الإنسان الكامل عند هذه الطائفة العلية⁽³⁾ بمنزلة العلة⁽⁴⁾ الغائية لإيجاد العالم، كما ورد في الخبر⁽⁵⁾ الرياني خطابًا للنبي صلى الله عليه

(1) في (س)، (م) فيما يتعلق بغير بوحدة الوجود.

(2) محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946، ص 50.

(3) في (س، ق 136) حاشية في أسفل الورقة فحواها: قوله عند هذه الطائفة احتراز مما ذكره المقتول [شيخ الإشراق السهروردي] في كتبه مُعرِّصًا بالصوفية أنَّ الأفلاك إنما تدور لأمر عال، هو إشراق العالي منه على السافل، ولقوة هذا الإشراق يترشح منها على السفليات، وهي أجل من أن تدور لأمر سافل الذي هو عالم التقييدات. ويُمكن أن يكون توصيف هذه الطائفة بالعلية إشارة إلى علوهم على الحكماء حتى الإشراقيين منهم، لاجتماع الأمرين فيهم مُتابعة الشرع والاستفاضة، دون التلليل كما في المشائين، فلأن الأمرين معقودان هنا: والأول معقود من الإشراقيين، والثاني من المتكلمين.

(4) ليست في (هـ).

(5) في (م) الخطاب.

وسلم: ((لولاك لما خلفت الأفلاك، ولا الجنة ولا النار))، فهو إذن مسبب وجود العالم. وقد علّله الشيخ قُتُس سرّه بقوله: «فإنّه به نظر الحقّ إلى خلفه فرحمهم»⁽¹⁾، يعني أنّه تعالى بسببه نظر إليهم، فرحمهم بإخراجهم من العدم إلى الوجود.

فقد جعل رضي الله عنّه "الإنسان الكامل" كالعلة الغائية لنظره تعالى إلى العالم، فهو إذن إنسان عين العلة الفاعلية للنظر، فهما مُشتركان في ذلك النظر. غاية ما في الباب أنّ إحداهما⁽²⁾: فاعلية، والأخرى: غائية، ولا يبعد أن يُستعار بسبب هذا القدر من الاشتراك اسم إحداهما⁽³⁾ للأخرى، ولا سيّما وكلاهما مُشتركان في اسم الإنسان، ولهذا قال: «بمنزلة إنسان العين»، ولم يقل: هو إنسان العين، هذا بحسب العقل.

وأما بحسب الشرع فقد صح في الحديث: ((الحجر الأسود يمين الله في أرضه)). وقد أزاله العلماء بأنّ تحية سائر المساجد صلاة ركعتين، إلّا المسجد الحرام فإنّ تحيته الطواف، وهو يُتدا فيه بتقيل الحجر، فهو بمنزلة أنّ من دخل إلى حضرة الملك فإنّه يبدأ بتقيل يده ثم يشرع في الكلام. فكأنّ الحجر قائم مقام يمين الله وبمنزلة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ((الحجر الأسود يمين الله...))، ولم يقل: كيمين الله، أو بمنزلة / يمينه.

وكذلك الشيخ قُتُس سرّه، لما كان الإنسان بمنزلة إنسان العين من العالم من حيث إنّّه العلة الغائية دون الفاعلية كما ذكرنا، أي: فهو أبعد عن الإبهام وأقلّ تشابهاً من الحديث النبوي، حيث إنّّه لم يحمل عليه حمل: "هو هو"، بل قال بمنزلة إنسان العين، فأتى بأداة التشبيه، وفي الحديث حذفها. وعلى هذا فلا يلزم من قوله هذا كفرٌ، ولا خلافٌ معقولٌ، بل فيه نوع اقتداء بأسلوب العبارات النبوية صلى الله عليه وسلم.

(1) وهذه القراءة مُتطابقة مع قراءة الحاشية في تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم، ص 50.

(2) هي (س) أحدهما.

(3) هي (س) أحدهما.

وترتيب هذا الجواب⁽¹⁾ بهذا الأسلوب وصل إلى هذا الفقير [الكازروني] من روحانية الشيخ لا من شراح الفصوص. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قال الجامي رحمه الله تعالى في شرح نقش الفصوص المسمى بـ نقد النصوص في معنى حديث: ((إن الله خلق آدم على صورته)):

"إن معنى الصورة الصفة، يعني خلق آدم على صفة الله عز وجل، أي: حيًا عالمًا مُريدًا قادرًا سميعًا بصيرًا مُتكلمًا. ولما كانت الحقيقة تظهر في الخارج بالصورة، أطلق الصورة على الأسماء والصفات مجازًا، لأنَّ الحق سبحانه بها يظهر في الخارج، هذا باعتبار أهل الظاهر. وأما عند المُحققين فالصورة عبارة عما لا تُعقل⁽²⁾ الحقائق المُجردة الغيبية ولا تظهر إلَّا بها. والصورة الإلهية عندهم هي الوجود المُتعين بسائر التعيينات التي بها يكون⁽³⁾ مصلوًا لجميع الأنفال الكمالية والآثار الفعلية". قال: "فإطلاق الصورة"⁽⁴⁾ على المحسوسات على قول أهل الظاهر حقيقة، وعلى المعقولات مجازًا، وعند هذه الطائفة إضافة الصورة إلى الحق حقيقة وإلى ما سواه مجاز، إذ لا وجود عندهم للسوى"⁽⁵⁾. - انتهى.

أقول [البرزنجي]: لَمَّا كان وجود العالم بجميع أجزائه الروحانية والجسمانية والجوهرية والعرضية، به تعين وظهر⁽⁶⁾ آثار صفاته تعالى وأفعاله وأسمائه، صَحَّ أن يُقال له في اصطلاحهم: إِنَّه صورة الحق وصورة الرحمن. ومن هُنَا يُقال للعالم: "الإنسان الكبير"، ويُقال للإنسان: "العالم الصغير"، لأنَّ جميع صفات الله ظهرت فيه. ولَمَّا كان اللفظ أجزاء الإنسان الظاهرة وأشرفها إنسان العين لأنَّ به

(1) ليست في (هـ).

(2) في (م) بدلًا من تعقل: "تفعل".

(3) في (م) يكون بها.

(4) حاشية في (س، ق 137) بقلم مُخالف: "نف على معنى صورة".

(5) عبد الرحمن جامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تحقيق وليم نشتيك، طهران، 1977، ص 94.

(6) في (م) ظهرت.

[28] الإبصار، والطف أجزائه الباطنة / وأشرفها الروح، وكان الإنسان أشرف أجزاء العالم الكبير، صح أن يقال: إن الإنسان روح العالم الكبير وإنسان عينه. ولما كان العالم في اصطلاحهم صورة الحق، صح أن الإنسان: إنسان عين صورة الحق. إذا علمت هذه المقدمة

فنقول [البرزنجي]: قال الشيخ [ابن عربي] قدس سره في الفصوص: «فسمي هذا الكون الجامع المذكور إنساناً وخليفة. فأما إنسانيته فلمعموم نشأته المرتبية⁽¹⁾، أي: فإن له ثلاث نشأت: روحية وعنصرية ومرتبئية، هي أحلية تجمعهما⁽²⁾، والمعوم إنما هو للنشأة المرتبية، وحضرة الحقائق كلها، أي: إلهية كانت أو كونية، وهو -أي: الكون الجامع- للحق سبحانه بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر.

ولما كان المراد بالصورة الصورة المعقولة كما مر آنفاً، قال الشيخ [ابن عربي]: «وهو» أي: إنسان العين هو «المُعَبَّر عنه بالبصر» فإن البصر يُطلق على القوة المُدرِكة المودعة في العين، كما أن السمع يُطلق على القوة المودعة في الأذن، قال: «به» أي: بالكون الجامع «نظر الحق سبحانه إلى خلقه فرحمهم»، المراد بالرحمة هنا رحمة الرجود الدال عليه اسم الرحمن، فالمعنى «به» أي: بسببه ولأجله نظر الحق إلى خلقه فخلقهم وأوجدهم. فكان نسبة الإنسان -من بين سائر أجزاء العالم الذي هو صورة الحق في اصطلاحهم- في الشرف واللطافة، نسبة البصر -أي: القوة الباصرة- إلى سائر أجزاء العالم. فغاية الأمر أن يُقدر مضاف في كلامه فيقال: المعنى وهو لصورة الحق التي هي العالم بمنزلة إلخ...، أي: نسبة إلى العالم مثل نسبة القوة الباصرة إلى العين، وهذا لا غبار⁽³⁾ فيه أصلاً.

(1) في طبعة عميني «فسمي هذا المذكور إنساناً وخليفة، فأما إنسانيته فلمعموم نشأته، وحضرة الحقائق كلها»، ص 49.

(2) في (ها) جمعهما.

(3) في (م) الاعتبار.

وشبهه في نقش الفصوص بالنفس الناطقة والروح فقال:

«وجعله الله، أي: "الإنسان الكامل"، العين المقصودة من العالم كالنفس الناطقة من الشخص الإنساني، ولهذا تخرب الدنيا بزواله، أي: كما تخرب البنية الإنسانية بخروج الروح منها، وتنتقل العمارة إلى الآخرة، فهو الأول بالقصد والآخر بالإيجاد، وهو الظاهر بالصورة والباطن بالسورة أي: المنزلة والشرف»⁽¹⁾.

وهذا معنى قوله في الفصوص: «فهو الحادث الأزلي»⁽²⁾ أي: الحادث بوجوده / العيني، الأزلي بوجوده العلمي وعينه الثابتة، فهو في معنى قوله: هو [ب] الأول بالقصد، الآخر بالإيجاد، فتساويا.

وشبهه أيضًا بفصّ الخاتم ومحلّ نقشه حيث قال [ابن عربي]:

«وهو النشء الدائم الأبدي، فتمّ العالم بوجوده، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم، وهو محلّ النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه. وسمّاه خليفة من أجل هذا، لأنّه الحافظ خلقه، كما يحفظ الختم، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر⁽³⁾ أحد على فتحها. فاستخلفه في حفظ العالم، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وفكّ من خزانة الدنيا لم يبقَ فيها ما اختزنه الحقّ سبحانه، والتحقّ بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة. فكان ختمًا على خزانة⁽⁴⁾ الآخرة، ختمًا أبديًا. فظهر جميع ما في الصورة الإلهية⁽⁵⁾»

(1) في نقش الفصوص لابن عربي: «وجعله الله العين المقصود من العالم كالنفس الناطقة من الشخص الإنساني. ولهذا يخرب الدنيا بزواله، وينتقل العمارة إلى الآخرة من أجله. فهو الأول بالقصد والآخر بالإيجاد، والظاهر بالصورة والباطن بالسورة، أي: المنزلة»، انظر: نقد النصوص للجامي، تحقيق وليم تشيتك، ص3. نقش الفصوص وهو مختصر فصوص الحكم لابن عربي ضمن كتاب جامي نقد النصوص في شرح نقش الفصوص من ص1 حتى ص13.

(2) فصوص الحكم، ص50.

(3) حاشية في (س، ق 138) أضاف الناسخ فيها قراءة من نسخة أخرى لديه: «لا يكسر». وفي الطرف الأيسر من الورقة نفسها يوجد ما نصّه: «بلغ»، والبلاغ هنا يوثق قيمة المخطوط.

(4) ليست في (م).

(5) في (س) الإنسانية.

من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت⁽¹⁾ رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود⁽²⁾ - انتهى.

صرّح بقوله من الأسماء الإلهية وصورة اجتماعها، ولما كان مظاهرها أجزاء العالم قبل للعالم: صورة، وقد قال الشيخ [ابن عربي] قبل هذا: «وقد كان الحق سبحانه أرجد العالم كله وجود شيع مسوّى لا روح فيه، فكان كمرأة غير مجلّوة [...] فاقضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المقبّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير»⁽³⁾. قال الشارح الجامي: «أي الكير صورة، كما أنّهم عبّروا عن الإنسان بالعالم الصغير صورة، وذلك لأنّ النشأة واحدة، تفصيلها العالم وإجمالها الإنسان. وإنّما قلنا: صورة، لأنّ الأمر بحسب المرتبة بالعكس، فإنّ للخليفة استعلاء على المُستخلف عليه»⁽⁴⁾، وإنّما قال: من بعض قوى، إلخ... لأنّ لها قوى آخر كالجنّ والشیاطين.

ثم قال الجامي:

«اعلم أنّ الحقائق ثلاث:

- حقيقة مُطلقة فعّالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها، وهي حقيقة الله تعالى.

والثانية: حقيقة مُقبّلة مُنفعة سافلة مُمكنة قابلة للوجود من الحقيقة

الراجعة بالفيض والتجلّي، وهي / حقيقة العالم.

[29]

- والثالثة: حقيقة أحدية جامعة بين الإطلاق والتفيد، والفعل والانفعال،

(1) في (س) نجازت.

(2) فصوص الحكم، ص 50.

(3) فصوص الحكم، ص 49.

(4) في نقد النصوص للجامي: «وكما يُقال للعالم: الإنسان الكبير، كذلك يُقال للإنسان:

العالم الصغير، وكل من هذين القولين إنّما يصحّ بحسب الصورة، وأمّا بحسب المرتبة

فالعالم هو الإنسان الصغير، والإنسان هو العالم الكبير»، وجُملة: «فإنّ للخليفة استعلاء

على المُستخلف عليه» كُتبت باللغة الفارسية، ص 91.

والتأثير والتأثر، فهي مُطلقة من وجه مُقيدة من الآخر، فعالة من وجه مُفعلة من آخر، مؤثرة من وجه مُتأثرة من آخر. وهذه الحقيقة أحدية جمع الحقيقتين، ولها مرتبة الأوليّة الكبرى والآخرية العظمى. وذلك لأن الحقيقة الفعالة المُطلقة في مُقابلة الحقيقة المُفعلة المُقيدة، وهما مُترقان، فلا بدّ لهما من أمرٍهما فيه واحد مُجمل، وهر فيهما مُتعلّد مُفصل، إذ الواحد أصل العدد، والعدد تفصيل الواحد. فظاهرية هذه الحقيقة هي "الطبيعة الكلية" الفعالة من وجه والمُفعلة من وجه آخر، فإنّها تتأثر من الأسماء الإلهية وتؤثر في موادها. وكل واحدة من هذه الحقائق الثلاث "حقيقة الحقائق" التي تحتها⁽¹⁾.

ثم قال:

"اعلم أنّ الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى "الغس الكلية" سارية في الأجسام الطبيعية السغلة والأجرام العلوية، فاعلة لصورها المُنتبجة في موادها الهولانية؛ وفي مشرب الكشف والتحقيق إشارة إلى حقيقة إلهية فعالة للصور كلّها. وهذه الحقيقة تفعل الصور الأسمائية بباطنها في المادة العمائية (...). وبظاهاها الذي هو الطبيعة تفعل ما عداها من الصور. فالحقيقة الإلهية أصل جميع الصور، والطبيعة الكلية التي هي مظهرها أصل صور العالم كله"⁽²⁾. انتهى كلام الجامي رحمه الله، وهو نفيس جلياً. والله أعلم.

[2] [الاعتراض الثاني: مسألة قَدَم العالم، الأزل والزمان]

قال: الاعتراض الثاني: إنّ الشيخ قدّس سرّه قال في ذلك الفص في حقّ الإنسان: «فهو الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي»⁽³⁾. قالوا: يلزم من هذا القول "قَدَم العالم"، وحمله الشيخ داود القيصري على قَدَم الأرواح.

(1) يذكر المؤلف أنّها للجامي غير أنّنا وجدها في شرح الفيضاني على فصوص الحكم، انظر: محمد داود القيصري الرومي، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين أشتباني، طهران، 1375، الهامش ص343. وكذلك الهامش التالي. والقول لمؤيد الدين الجندي. انظر: شرح مؤيد الدين الجندي على فصوص الحكم، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007، ص134-135.

(2) من شرح الفيضاني على فصوص الحكم، الهامش، ص344.

(3) فصوص الحكم، ص50.

[2] الجواب: اعلم أيديك الله بجنوده، وجعلك من أهل شهرده - أن قوله: "الإنسان حادث" يعني في وجوده الخارجي، و"أزلي" يعني في وجوده العلمي⁽¹⁾ الإلهي. (لأن جميع الموجودات لها وجود ظلي، وثبوت في علمه تعالى، وليس مراد الشيخ غير هذا)⁽²⁾، ألا تراه قد صرح بذلك في الفصّل الموسوي فقال: «لَا يَدْبُلُ لِكَلِمَتِي أَثَرٌ» [يونس: 64] وليست كلمات الله موسى أعيان الموجودات، فيُنب إليها القَدَم من حيث ثبوتها، ويُنسب إليها/الحدوث من حيث وجودها الخارجي⁽³⁾، وعُلم من هذا أن سائر الموجودات حادثة في الخارج وأزلية في العلم. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: هو كما قال، إن هذا الحكم يعم سائر الموجودات فلا تخصيص بالإنسان، والمقام مقام التخصيص والتفضيل، فالأولى أن يُفسّر كلام الشيخ "أزلي" بـ "أول" كما فسرّه في النقش حيث قال: «فهو الأول بالقصد، الآخر بالإيجاد»⁽⁴⁾، كما حملناه عليه فيما مرّ، والله أعلم.

وأجاب الأصل [الجانب الغربي] بوجه آخر حيث قال: فإن قلت فما وجه تخصيص الإنسان بالأزلية؟ قلت: قد ورد في الحديث الصحيح: ((خلق الله آدم على صورته))، يعني على صورة جميع أسمائه وصفاته، ولذا قال قُدّس سرّه في هذا الفصّل [آدم]: «فظهر جميع ما في الصورة من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود»⁽⁵⁾. وقال في موضع آخر منه: «فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته [تعالى]⁽⁶⁾، ولهذا قال فيه: ((كنت سمعه وبصره))، وما قال: عبه وأذنه، ففرق بين الصورتين»⁽⁷⁾. انتهى.

(1) في (مر) العلم.

(2) ما بين قوسين ليس في (ت).

(3) فصوص الحكم، ص 211. وآخره «من حيث وجودها وظهورها». وفي (ما) فإن عبارة: «فُيَب إليها القَدَم من حيث ثبوتها» ناقصة.

(4) نقش الفصوص، ص 3.

(5) فصوص الحكم، ص 50.

(6) فصوص الحكم، ص 55.

(7) فصوص الحكم، ص 55.

ومحصل القول: أنَّ جميع الحقائق الإلهية موجودة في الإنسان إلا الوجوب⁽¹⁾ الذاتي. وجميع حقائق العالم موجودة فيه، ولهذا يقال له: "العالم الصغير"، ونسخة العالم. فكانت صورة معلومته في العلم الإلهي جامعة لجميع صور المعلومات الثابتة في العلم. فكان نسبه إلى سائر المعلومات نسبة المُجمل إلى المُفصل، وهو سبحانه عالم بالمُجمل والمُفصل، لكن رتبة الإجمال مُقدمة على التفصيل. فبهذا الوجه خُصص آدم بالأزلية في الوجود العلمي.

فإن قيل: نسبة علمه تعالى إلى سائر المعلومات واحدة فلا يتعقل فيه تقدّم وتأخّر.

قلنا: التقدّم والتأخّر المذكوران في كلامنا بالنظر إلى المعلومات بعضها مع بعض لا بالنظر إلى علمه تعالى بها. وهذا الأسلوب الذي ذكرناه هو المناسب لكلام الشيخ في القصص والفتوحات.

وأما الشراح كالقيصري، وشيخنا عبد الرحمن⁽²⁾ الجامي قدس / الله سرهما العزيز فقالا: حدوث الإنسان بالعنصرية، وقَدَمه بوجوده العلمي، ولم يقتصر على هذا الوجه، بل ذكرا وجهًا آخر في بيان قَدَمه وأزليته:

أما القيصري فقال: أزليته باعتبار وجوده الروحاني؛ لأنه متعال عن الأزمان والأحكام مُطلقًا. وفرّق بين أزلية الأرواح وبين أزليته تعالى بأنّ الأرواح لها الحدوث الذاتي، فمعنى أزليتها أنّ عدمها مُقدّم على وجودها بالذات لأنّ وجودها من غيرها، وأزلية الحقّ تعالى عبارة عن نفي أوليته، بمعنى أنّه ليس لوجوده أول، ولم يسبق وجوده عدم، لأنّ وجوده عين ذاته؛ وفي هذا تصريح يقدّم الأرواح⁽³⁾.

(1) هي (ت) الوجود.

(2) هي (هـ) وشيخنا الشيخ عبد الرحمن.

(3) عبارة القيصري: "أما حدوثه الذاتي فلعدم اقتضاء ذاته من حيث هي الوجود، وإلا لكان واجب الوجود. وأما حدوثه الزماني فنكون شأنه العنصرية مسبقة بالعدم الرماني. وأما أزليته فبالوجود العلمي، لأنّ العلم نسبة بين العالم والمعلوم وهو أولي، معينه الثابتة أزلية، وبالوجود العيني الروحاني، فلأنّه غير زماني مُتعالٍ عنه وعن أحكامه مُطلقًا. وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ((نحن الآخرون السابقون)). والفرق بين أوليه المُبداً وإياها أنّ أزلية الحقّ تعالى نعمت سلبية يعني افتتاح الوجود عن عدم =

وأما الجامي فهو أيضًا مشى على أسلوب القيصري، لكنه قال بقدّم أرواح الكُمل دون غيرهم، فإنه قال بحدوثها. وصرّح أيضًا بقدّم العقل الأول، ونسب هذا المذهب إلى الشيخ المُحقّق صدر الدين القونوي، ولم يقل في أيّ من كتبه ذكره. هذا معنى كلامه.

قلت [البيرزنجي]: عبارة الجامي في شرح قول الفصوص: «فهو الحادث الأزلي» هي هذه:

«الحادث بوجوده العيني العنصري بالذات والزمان، أما حدوثه الذاتي فلمعظم اقتضاء ذاته الوجود، وأما حدوثه الرماني فلكون نشأته العنصرية مسبقة بالعدم الزماني؛ الأزلي المُتقدم على سائر الأعيان، باعتبار وجوده العلمي وعينه الثابتة.

وأما بحسب وجوده العيني الروحي، فإن كان من الكُمل فهو أيضًا أزلي، فإن نفوس الكُمل كُلية أزلية مُسارقة للعقل الأول، وأما من كان نفسه جزئية يستحيل عليه ذلك، لأنّ النفوس الجزئية لا تتعَيّن إلّا بعد حصول المزاج وبحسب، فلا وجود لها قبل ذلك، كذا قال الشيخ الكبير -يعني: القونوي- في بعض رسائله. قال: والفرق بين أزلية «الأعيان الثابتة» وبعض الأرواح المُجرّفة، وبين أزلية المُبدع لهاها، أنّ أزلية المُبدع تعالى نعت سلبي بنفي الأزلية، بمعنى افتتاح الوجود عن العدم⁽¹⁾ لأنّه عين الوجود، وأزلية الأعيان والأرواح دوام وجودها مع دوام مُبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم / لكونه من غيرها⁽²⁾. - انتهى.

[دب]

= لأنّه عين الوجود، وأزليتها دوام وجودها بدوام الحق مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها. وأما دوامه وأبدية فليقلّاه ببقاء موجدّه دنيا وآخره*. شرح فصوص الحكم لمحمد داود قيصري الرومي، تحقيق جلال الدين أشيئاني، طهران، 1386، ص 353-354.

(1) في (م) القدم.

(2) عبد الرحمن الجامي، شرح فصوص الحكم، بهامش شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لعبد الفتي التابلسي، طبع بعناية محمد جلال الدين بن محمد سعيد الأسكوي وعثمان نور الدين أفندي بن إسماعيل حقي المنسترلي، مطبعة الزمان أمام سراي منصور باشا، 1304هـ، ج 1، ص 27-28.

وهي كما ترى غير صريحة في قِلم "العقل الأول"، بل يحتمل أن يكون المراد أن حدوثها مع كونها مُتقدِّمة على الزمان كتقدّم العقل الأول عليه، فإنّه خلق قبل الأفلاك، والزمان إنّما وجد بحركة الفلك الأطلس المُعبّر عنه بلسان الشرع بالعرش. وكأنّهم فهموا من الزماني كونه في الزمان المُحقّق الموجود في الخارج، فعبّروا بذلك التعبير، لأنّ ما هو سابق في وجوده على الزمان لا يكون زمنيًا. لكن من قال بحدوث جميع⁽¹⁾ ما سوى الله حدوثًا زمنيًا يُعمّم⁽²⁾ الزمان المُحقّق والوهمي، ويجعل العقل والأرواح الكلّية ونحوهما من الحادث في "الزمان الموهوم". ولا أظن أن الأولين يمنعون هذا المعنى، وإنّما مُاقتهم في أنّ مثل هذا هل يقال له: حادث زماني أم لا؟ فالمُناقشة إنّما هي في الاصطلاح، فالنزاع إنّما لفظي. يدّلك على هذا أن الشيخ الصدر يقول بخلق الأرواح الجزئية بعد حصول المزاج، وبأنّ خلقها قبل المزاج⁽³⁾ أو معه مُستحيل، بخلاف الروح الكلّي، ومعلوم أن حصول المزاج يكون في الزمان الحقيقي. ويدّلك أيضًا أنّه صرّح بأنّ وجود هذا النوع من القديم عن العدم؛ وما هو عن العدم، أي⁽⁴⁾: مُتأخّرًا عنه مسبقًا به، لا يكون قديمًا.

وهذا أولى أن يحمل عليه قول هؤلاء الأجلّة، عملاً بقول سيدنا أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه المار في المقدمة: "لا تظننّ بكلمة خرجت من مسلم شرًّا، وأنت تجد لها في الخير محملاً". وسيأتي قريبًا معنى "الزمان" و"الأزل" فترقبه.

وهذا غير قول الفلاسفة، فإنّهم لا يجعلون وجود العقل الأول عن العدم، بل يجعلون وجوده مُساوقًا لوجود⁽⁵⁾ الواجب، ولكن لكونه معلولًا عنه يُسمونه حادثًا بالذات.

(1) في (م) كل.

(2) في (س) يعم.

(3) في (هـ) خلق المزاج.

(4) في (ت) أو.

(5) حاشية في أعلى الورقة (س، ق 41ب) مفادها: 'بلغ'.

قال شيخنا الكوراني أيده الله في بعض تعاليقه :

"إنَّ الشيخ صدر الدين القونوي⁽¹⁾ قائل بلا دوام وجود الأرواح مع افتتاح الوجود عن العدم. وكلُّ ما وجوده مُفتتح عن العدم فهو حادث، لأن وجود الحادث مسوق بالعدم سببًا حقيقيًا لا يجامع المُتقدّم فيه المُتأخّر، فيكون حادثًا زمنيًا؛ زمانًا موهومًا مُتأخّرًا وجوده عن أزل الحقّ تعالى، وإن كان سابقًا على الزمان الحقيقي الذي / هو مقدار حركة الملك. ولا يلزم من ذلك أن يكون حادثًا بالذات كما تزعمه الفلاسفة. ودوام وجودها بعد حدوثها يُقيد أبديتها دون أزليتها المُقارنة لأزلية الحقّ تعالى.

[131]

وأما بمعنى الأزلية السابقة على الزمان، بمعنى مقدار⁽²⁾ حركة الفلك مع حدوثه الزمني، زمانًا وهميًا، فغير قادح. فالعالم كله لطيفه وكثيفه⁽³⁾ حادث حدوثًا زمنيًا؛ مسبق وجوده بعلومه سببًا حقيقيًا. قال الشيخ قُدّس سرّه في الباب الخامس من الفتوحات في الروح الكلّي: «أشهد الحقّ تعالى ذاته، فسكن وعلم ما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والحكم وتحقّق علمه حدوثه»⁽⁴⁾، إلخ. فهذا نصّ على حدوث الروح الكلّي فتنبه فإنّه زلة قدم، وبالله التوفيق.

انتهى كلام شيخنا وهو صريح فيما قلته، فإنّه يبعد أن الشيخ القونوي لا يكون رأى كلام الشيخ، أو يكون رآه وخالفه.

نعم، بفي هنا شيء وهو أن الجامي قُدّس سرّه قرن بين الروح الكلّي والأعيان الثابتة، ويلزم على هذا التأويل أن يكون قائلًا بحدوث الأعيان الثابتة، أو بقدّم الأرواح الكلية قنمًا حقيقيًا. والجواب أن هذا ذهب منه إلى

(1) القونوي ليست في (ت) وأثبتها من (هـ).

(2) بمعنى مقدار ليست في (س).

(3) في (س) كيه.

(4) الفتوحات المحكية، ج 1، ص 133.

ما ذهب إليه الشيخ القيصري من أنَّ الأعيان الثابتة صور علمية موجودة في الذهن، وهذا خلاف الصواب، فإنَّ الحقَّ في الأعيان الثابتة أنَّها معدومات مُتميِّزة⁽¹⁾ في أنفسها، وأنها برازخ بين العدم المحض وبين الوجود، وليست بموجودات لا ذهناً ولا خارجاً. فقد صرح الشيخ قُدس سرّه في الباب السادس والسبعين وثلاثمئة بأنَّ "الأعيان الثابتة" ليست بجعل جاعل⁽²⁾، وقال في الباب الثاني: «فلا اختراع في المثال»⁽³⁾. وقال الشيخ الصدر في إعجاز البيان: "التميُّز للعلم بمعنى أنَّه يظهر تميُّز المعلوم المستور عن المدارك لا بمعنى أنَّه يكسب المعلوم التميُّز بعد أن لم يكن مُتميِّزاً"⁽⁴⁾، وصرَّح في مفتاح الغيب بأنَّها غير مجعولة عنده، فعُلم ممَّا ذكرنا أنَّ أزلية الأعيان الثابتة عند الشيخ الصدر أزلية ثبوتها العلمي الذي هو غير الوجود الذهني والخارجي.

وأما أزلية الأرواح عنده فهو⁽⁵⁾ ما ذكرنا، فافترنا [أي: القونوي والقيصري]. على أنَّي تتبعت / كلام القيصري في مُقدمة شرح الثابتة الفارضية [ب] فوجدته لا يأبى حمله على ما هو الحقُّ بأدنى اعتناء، وليس هذا محلَّ نقله وبسطه، فإنَّنا بصدد التعريب دون تطبيق كلام الناس على التحقيق، وبالله الحول والقوة والتوفيق. والله أعلم.

قال [الكازروني]: وهذا الحقيق لي مدة ثلاثين سنة أطالع كتب الشيخ قُدس سرّه، ولا سيَّما الفتوحات المكية، لم أرَ قطَّ فيها كلاماً يحتمل قَدَم فرد من أفراد العالم غير هذه العبارة، يعني عبارة الفصوص المُتقدمة، مع أنَّ⁽⁶⁾ عبارته في الفصَّ الموسوي شارح لمراده من هذه العبارة كما قدَّمناه. بل صرح

(1) في (هـ) مميزة.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 478: «لأنَّ أعيانها لأنفسها ما هي بجعل جاعل».

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 91.

(4) صدر الدين محمد القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969، ص 455.

(5) في (س) عندها وهو.

(6) ليست في (س).

في مواضع من الفتوحات المكية بحدوث ما سوى الله تعالى، سواء الأرواح والأجسام وغيرهما، منها في الباب التاسع والستين بعد أن ذكر في حقيقة الزمان حديثاً طويلاً الذيل قال:

«إن الحق يُقدَّر الأشياء في الأزل ولا يوجد لها في الأزل، لأنه محال من وجهين:

الأول: أن الحق تعالى لا يكون موجوداً إلا بالإيجاد، ولا يوجد ما هو موجود لأنه يلزم تحصيل الحاصل، فلا يوجد إلا ما هو معدوم، وما هو معدوم⁽¹⁾ يستحيل أن يتصف في الأزل بالوجود، لأنه موصوف بإيجاد موجود أوجده. فيستحيل أن يكون العالم أزلياً، وهو وجوده مُستفاد من موجد له وهو الله تعالى.

الرجح الثاني: أنه لا يمكن أن يُقال: إنَّ العالم موجود في الأزل، لأنَّ الأزل نفي الأولية والله هو الموصوف بالأزلية. فيستحيل أن يكون العالم أزلياً، لأنه يرجع إلى أن يُقال: إنَّ العالم مُستفد الوجود من الحق، وغير مُستفد منه، وهو تناقض. لأنَّ العالم وجوده من غيره فله أول، والأزلية تُنافي ذلك، فمحال أن يتصف العالم بالأزلية. ولا يستحيل أن يُقال⁽²⁾: خلقه الله في الأزل، إن أريد بالخلق التقدير، لأنه يرجع إلى العلم، وإنما يستحيل ذلك إذا⁽³⁾ أريد بـ «خَلَقَ» «أوجد» لأنه لا فعل في الأزل⁽⁴⁾.

هذا مُحصل كلام الشيخ وترجمة غالب عباراته. هذا معنى كلامه.

[كلام الشيخ ابن عربي في حقيقة الزمان]

قلت [البرزنجي]: خلاصة كلام الشيخ في حقيقة الزمان، أنه:

(1) عبارة «وما هو معدوم» ليست في (هـ).

(2) ليست في (هـ).

(3) في (هـ) إن.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 388.

«عبارة عن الأمر المُتَوَقَّع الذي فرضت [فيه] هذه الأوقات، فالوقت قَرَضٌ مُتَوَقَّع في عين موجودة، وهو / الفلك. والكواكب تقطع⁽¹⁾ حركة ذلك [في] الفلك، والكواكب [بالفرض] المفروض فيه في أمر مُتَوَقَّع لا وجود له يُسَمَّى: الزمان... (قال) [ابن عربي]: وقد أبنت لك حقيقة الزمان الذي جعله الله ظرفاً للكائنات المُتَحَيِّزَات الداخلة تحت هذا الفلك المؤقت فيه المفروض في عينه تعيين الأوقات، لِيُقَالَ: خلق كذا وظهر كذا في وقت كذا: ﴿وَلَتَعْلَمُوا عَكْدَ اللَّيْنِ وَالْهَسَابِ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ [الإسراء، 12]. وبعد أن علمت ما معنى الزمان والوقت فاعتبره، أي: جزء⁽²⁾ واقطعه إلى معرفة الأزل الذي تمت به خالقك، وتجعله له كالزمان لك؛ وإذا كان الزمان لك بهذه النسبة أمراً نسبياً لا حقيقة له في عينه، وأنت محدود مخلوق. فالأزل أعم وأبعد أن يكون حداً [لوجود] الله في قولك وقول من قال: "إنَّ الله تكلم في الأزل، وقال في الأزل، وقدر في الأزل كذا وكذا"، ويتوهم الوهم فيه أنه امتداد كما يتوهم امتداد الزمان في حَقِّكَ. فهذا من حكم الوهم، لا من حكم العقل والنظر الصحيح. فإنَّ مدلول لفظة الأزل إنما هو عبارة عن نفي الأولية لله تعالى أي: لا أول لوجوده، بل هو عين الأول سبحانه لا بأولية تحكم عليه، فيكون تحت حيطتها ومعلولاً عنها. ففرق بين ما يُعْطِيهِ وهمك وما يُعْطِيهِ عقلك، وأكثر من هذا البسط في هذه المسألة ما يكون⁽³⁾.

قال [ابن عربي]:

«فالحق سبحانه يُقَدَّرُ الأشياء أزلًا، ولا يُقال: يوجد أزلًا، فإنه مُحال من وجهين: فإنَّ كونه موجِّدًا إنما هو بأن يوجد، ولا يوجد ما هو موجود، وإنما يوجد ما لم يكن موصوفًا لنفسه بالوجود، وهو المعدوم. فمحال أن يتصف الموجود الذي كان معدومًا بأنه موجود أزلًا، فإنه موجود عن موجِّد أوجده. والأزل: عبارة عن

(1) في (م) يقطع.

(2) في (س) جزء.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 388.

نفي الأولية عن الموصوف به. فمن المحال أن يكون العالم أزلي الوجود ووجوده مُستغاد من موجدِه وهو الله تعالى.

والوجه الآخر: من المحال الذي يُقال في العالم: إنه موجود أزلاً، لأنَّ معقول الأزل نفي الأولية. والحقُّ هو الموصوف به، فيستحيل وصف وجود العالم بالأزل لأنَّه راجع إلى قولك: العالم المُستفيد الوجود من الله غير مُستفيد الوجود من الله، لأنَّ الأولية⁽¹⁾ قد انتفت عنه بكونه أزلاً. فيستحيل / على العالم أن يتصف بهذا الوصف السلبى الذي هو الأزل، ولا يستحيل على الموصوف به -وهو الحق- أن يُقال: خَلَقَ الخلقَ أزلاً بمعنى قدر، فإنَّ التقدير راجع إلى العلم. وإنما يستحيل إذا كان خلق بمعنى أوجد فإنَّ الفعل لا يكون أزلاً، فقد ثبت لك التقدير في الأزل كما ثبت⁽²⁾ التقدير في الزمان، وأنَّ الزمان مُتوهم لا وجود له. وكذا الأزل وصف سلبى لا وجود له، فإنه ما هو عين الله وما ثمَّ إلَّا الله، وما هو أمر وجودي يكون غير الحق، ويكون الحق مظلوماً له، فيحصره من كونه ظرفاً كما يحصرننا ظرف الزمان على الوجه الذي ذكرناه فافهم⁽³⁾.

انتهى كلام الشيخ قُدس سرّه بحروفه، وينقله عُلَم ما في ترجمة الأصل له. والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: يُحتمل أن يكون مُراد الشيخ نفي القدم الذاتى عن العالم وإثبات الحدوث⁽⁴⁾ الذاتى له.

قلنا⁽⁵⁾: لَمَّا جَوَّزَ الخلقَ بمعنى التقدير العلمى ولم يجوّزه بمعنى الإيجاد زال ذلك الاحتمال؛ لأنَّ وجود الأشياء في العلم معلول الذاتى⁽⁶⁾، لأنَّه من

(1) في (ها) الأزلية.

(2) في (ها) ثبت لك.

(3) الفتوحات المكية، ح 1، ص 388-389.

(4) ليست في (ها).

(5) في (م) نكت [أي: الكازروني].

(6) في (م) اللات.

لوازمه، فللاشياء في العلم الحدوث الذاتي، وعليه فلا يجوز 'خَلَقَ' بمعنى 'قَرَأَ' أيضًا. وحاصل كلام الشيخ أنَّ القديم لا يصير أثر الفاعل، لأنَّ الفعل يقتضي كون المفعول معدومًا حتى يوجد الفاعل، والوجود يستحيل إيجاده؛ لأنَّه لم يكن معدومًا قطَّ ليرجده، فيلزم إيجاد الموجود وهو محال، لأنَّه تحصيل الحاصل.

فإن قيل: إنَّ احتياج الموجود الباقي إلى البقاء أمر معقول، ولا يلزم منه تحصيل الحاصل، فاستناد القديم الباقي مثله، فلا يلزم إحداث وجود، بل اللازم استمرار وجود مُستندًا إلى وجود آخر.

قلنا: الباقي الذي له أول يتصوَّر تأثير الفاعل في إعطاء الوجود إياه ابتداءً، فاستناده في البقاء مُتصوَّر بخلاف الموجود الذي لا أول له، فإنَّه لا يُتصور فيه ابتداء التأثير. ومن تلك المواضع ما ذكر الشيخ قُدس سرِّه في عقيدة الخواص الذي ذكره في أول الفتوحات، وقد لا يوجد في بعض نسخ الفتوحات، وتُجعل رسالة مُستقلة وتُسَمَّى: كتاب المعرفة⁽¹⁾. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وفيه أمور:

الأول: (إنَّ حاصل جواب السؤال الأول أنَّه لو كان مراد الشيخ ما قلتم⁽²⁾ لزم أن يكون وجود الأشياء في العلم معلولًا لا⁽³⁾ لذات الحق تعالى عنده، واللازم باطل لكونه مُناقضًا لِمَا مرَّ عنه أنَّ الخلق في الأزل بمعنى التقدير في الأزل، دون الإيجاد فيه. ولأنَّ القول بأنَّ⁽⁴⁾ وجود الأشياء في العلم معلول الذات / مُخالف لمذهب الشيخ قُدس سرِّه، لأنَّه لا يقول بالعلبة⁽⁵⁾ والمعلولية في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله.

(1) نُشر هذا الكتاب مُحققًا سعيد عبد الفتاح، باريس-دار المتنبي، بيروت-دار قابس، 1993. والكتاب كما سيأتي تأليف مُستقل، والواقع أنَّ ثمة شهاً بين الموضوعين، إلَّا أنَّ مسائل كتاب المعرفة أكثر عددًا.

(2) في (هـ) ما قاله.

(3) 'لا' ليست في (س).

(4) ما بين القوسين فقرة ليست في (ت). والذي فيه: الأول: إنَّ توله وجود الأشياء...

(5) إلى هنا فقط بقية النسخ، وباتي العبارة ورد فقط في (ت).

قال في الفتوحات في عقيدة الخواص: «من وجب له الكمال⁽¹⁾ الذاتي والغنى الذاتي لا يكون علة لشيء، لأنه يؤدي كونه علة توقفه على المعلول، والذات مُنْزَهة عن التوقف على شيء، فكونها علة محال. لكن «الالوهية» قد تقبل الإضافات⁽²⁾، هذا كلامه بلفظه. وذكر ذلك في مواضع من الفتوحات وغيره⁽³⁾، فإذا أراد [الكازروني] بيان مُراد الشيخ ينبغي أن يبينه على مشربه ومذهبه.

الثاني: قوله [أي الكازروني]: «وقد لا يوجد في بعض نسخ الفتوحات ويجعل رسالة مُستقلة وتُسمى: كتاب المعرفة»، بوهم أن كتاب المعرفة هو هذه العقيدة التي في أول الفتوحات بعينها، ولكنها قد تُفرد؛ وذلك سهو⁽⁴⁾، فإن كتاب المعرفة كتاب مُستقل. وإنما التبس عليه⁽⁵⁾، لأن كلا منهما مُترجم مسألة كذا ومسألة كذا، وقد توافقا في مسائل من أول الكتاب، فظن أنها هو⁽⁶⁾.

الثالث: إنه بنى على ذلك التوقم⁽⁷⁾، فنقل عبارة واحدة ظناً منه أنها شيء واحد، بل عبارة كل من الكتابين مغايرة للأخرى واتفقا معنى، فالتى نقلها هي⁽⁸⁾ عبارة كتاب المعرفة، وهي هذه:

«مسألة. ليس العالم مع البارئ في وجوده، ولا بينهما بون مُقدّر، بل هو ارتباط مُمكن بواجب، ومخلوق بخالق، فهو في الدرجة الثانية من الوجود، والبارئ في الدرجة الأولى، وليس بينهما رتبة، مثاله: - ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: 60] - الحيز بين المُتجاورين للجوهريين ليس واحد منهما في درجة الآخر، ولا بينهما حيز، فيُمكن بهذه النسبة [أن] يكون الارتباط على التقريب، إذ العبارة

(1) في (س) الكمالات.

(2) الفتوحات المكية، ح 1، ص 42.

(3) في (هـ) بقية النسخ: وغيرها، وتنتهي الفقرة هنا. أما جملة «فإذا أراد بيان مُراد الشيخ ينبغي أن يبينه على مشربه ومذهبه»، فهي فقط في (ت).

(4) بدلاً من «ذلك سهو» ورد في بقية النسخ: «وليس كذلك». وما أثبتناه من (ت).

(5) بدلاً من «التبس عليه» ورد في بقية النسخ: «عدهما واحداً». وما أثبتناه من (ت).

(6) عبارة «فطن أنها هو» وردت في (ت) فقط. ويبدو من هذه الاختلافات أن النسخ اللاحقين قد حففوا من حدة كلمات البرزنجي التي يتخذ فيها الكازروني.

(7) في (هـ) المد.

(8) في (هـ) نقل عبارة واحدة وهي عبارة كتاب المعرفة. وفي (ت) هو عبارة.

لا تسع أكثر من هذا في هذه المسألة. وهذا مذهب ثالث لاح بين القدماء، يعني الفلاسفة، والأشاعرة، يعني المتكلمين. فانتفى عن العالم القدم، ولا يقول به القدماء. وانتفى التقدير الوهمي الذي تُقدِّره الأشاعرة بين الحق والخلق، وثبت الحدوث والافتقار. وثبت العدم للخلق في وجود الباري تعالى، هذه عبارة [كتاب] المعرفة⁽¹⁾.

وأما عبارة الفتوحات فهي هذه:

«مسألة: ارتباط العالم بالله ارتباط مُمكن بواجب، / ومصنوع بصانع. فليس للعالم في الأزل مرتبة وجودية، فإنها مرتبة الواجب بالذات، فهو الله ولا شيء معه، سواء كان العالم موجودًا أو معدومًا. فمن توهم بين الله والعالم بونًا يُقدَّر تقدُّم⁽²⁾ وجود المُمكن فيه وتأخره، فهو توهم باطل لا حقيقة له. فلهذا نزعنا في الدلالة على حدوث العالم خلاف ما نزعت إليه الأشاعرة. وقد ذكرناه في هذا التعليق⁽³⁾، هذا لفظه. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ثم قال [ابن عربي]:

«ليس بين الباري تعالى وبين العالم بُعد مُقدَّر⁽⁴⁾، يعني قول⁽⁵⁾ جماعة من المتكلمين: إنَّ قبل خلق العالم امتدادًا زمنيًا موهومًا مُقدَّرًا غير مُتناه من جهة⁽⁶⁾ الأزل، وينتهي⁽⁷⁾ طرفه الآخر إلى أول خلق العالم، وهذا التصور فعل الوهم؛ لأنَّ هذا الامتداد إن كان موجودًا في الخارج فهو من جُملة العالم، وإن كان قديمًا كان خلاف المفروض، لأنَّ الفرض أنَّ جميع العالم -يعني أنَّ العالم

(1) لم نعر على هذا النص في كتاب المعرفة. وهو أقرب إلى نص الفتوحات الوارد في ج 1، ص 262، الأسطر العشرة الأولى.

(2) في (م) بقديم.

(3) الفتوحات المكية، ح 1، ص 45.

(4) في (س)، (هـ) يقول.

(5) وهو إشارة إلى الاقتباس السابق من كتاب المعرفة.

(6) في (هـ) وجه.

(7) في (س) منتهى، = متي.

بجميع أجزائه - حادث. و'كان الله ولا شيء غيره'، وإن كان موهومًا صرفًا ومقتدرًا محضًا فنلك معدوم مُطلق. فليس بين الحق والعالم امتداد لا يكون من العالم، مع أن العالم لم يكن ثم كان. ولما لم يكن تصور هذا المعنى خاليًا عن إشكال ما، صور المثال المُتقدم وهو تجاور الحيزين⁽¹⁾.

ومنها أنه قال في آخر الباب الثاني من الفتوحات المكية: «أعطت الحقائق لمن وقف عليها أن وجود الحق لا يفتقد بوجود العالم، لا بالقبلية ولا بالبعدية ولا المعية، لأن التعدم الزماني والمكاني في حقه تعالى محال»⁽²⁾. وقال بعده بأسطر:

«وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق، وعن أول وجود العالم، فقد وُجد العالم في غير زمان، فلا نقول من جهة الحقائق: 'إن الله قَبْلَ العالم، لما ثبت أن القبلية من صفات الزمان'. ولا نقول: 'إن العالم بحد وجود الحق، إذ لا بعدية'. ولا نقول: 'إن العالم مع وجود الحق، لأنه تعالى موجد ومُخترع وفاعل للعالم، ولم يكن العالم شيئًا'. فلا يقال إلا أن الحق موجود بذاته، والعالم موجود به.

فإن قال مُتوهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟

فالجواب: إن لفظ 'متى' سؤال عن الزمان، والزمان من / العالم، وهو مخلوق من الله تعالى، فهو سؤال باطل. فانظر كيف تسأل. فلم يبق إلا وجود صرف، خالص من العدم، وهو وجود الحق تعالى. ووجود من العدم وهو وجود العالم. وليس بين الوجودين بينة، ولا امتداد، إلا توهم مُقَدَّر يُحيله العلم. ولا يُبقي⁽²⁾ من شيئًا⁽³⁾. هذا معنى كلامه.

[مطلب عظيم في التنزيه]⁽⁴⁾

قلت [البرزنجي]: ذكر الشيخ قُدس سرّه في آخر⁽⁵⁾ الباب المذكور كلامًا

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 90.

(2) في الفتوحات: يفتى.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 90. وهو ملخص.

(4) العروان من هامش (ت).

(5) في (م) أواخر

نفسًا لا غنى عن نقله، فإنه يُلقم الطاعين فيه الحجر، ويُظهر من نقائصهم العَجَر والبَجَر⁽¹⁾. قال رحمه الله:

«اعلم أيها الولي الحميم أن المُحقِّق الواقف العارف بما تقتضيه⁽²⁾ الحضرة الإلهية من التنزيه والتقليد ونفي المماثلة والتشبيه، لا تحجبه ما نطقت به الآيات والأخبار في حق الحق تعالى من أدوات التشبيه⁽³⁾ بالزمان والجهة والمكان (...)⁽⁴⁾. وقد تقرّر بالبرهان العقلي خلقه الأزمان والأمكنة والجهات والألفاظ والحروف والأدوات والمُنكَلَم بها والمخاطبين من المحدثات، كل ذلك خلق الله تعالى. فيعرف المُحقِّق قطعًا أنها مصروفة إلى غير الوجه [الذي يُعطيك التشبيه والتمثيل...]⁽⁵⁾. فقد تقرّر عند جميع المُحقِّقين الذين سلموا الخبر لقائله ولم ينظروا ولا شبَّهوا ولا عطلوا، والمُحقِّقين الذين بحثوا واجتهدوا ونظروا على طبقاتهم أيضًا، والمُحقِّقين الذين كُوشِفوا وعابروا، والمُحقِّقين الذي خُوطِبوا وألهموا، أن الحق تعالى لا يدخل عليه تلك الأدوات المُفيدة بالتحديد والتشبيه على حدّ ما تعقله في المحدثات، ولكن تدخل عليه⁽⁶⁾ بما فيها من معنى التنزيه والتقليد (ونفي التشبيه والتجسيم)⁽⁷⁾، على اختلاف طبقات العلماء والمُحقِّقين في ذلك، لما فيه وتقتضيه ذاته من التنزيه (ونفي التعطيل والتشبيه)⁽⁸⁾. وإذا تقرّر هذا فقد تبَيَّن أنها أدوات⁽⁹⁾ التوصل إلى أفهام المخاطبين، فكلّ عالم على حسب فهمه فيها وقوة نفوذه وبصيرته. فعقيدة التكليف هيئة الخطب، فُطر العالم

(1) في (م) البحر والبحر.

(2) في (س) يقتضي.

(3) في الفتوحات بدلًا من كلمة التشبيه وردت كلمة: 'التشديد'.

(4) في الفتوحات زيادة بمقدار أربعة أسطر.

(5) في الفتوحات زيادة بمقدار صفحة لم يوردها الكاتب، وأثبتنا فقط تكملة الخُملة ليتم المعنى.

(6) في (م) عليهم.

(7) عبارة 'ونفي التشبيه والتجسيم' ليست في الفتوحات.

(8) عبارة 'ونفي التعطيل والتشبيه' ليست في الفتوحات.

(9) في (م) ذوات.

عليها، ولو بقيت المُشَبَّهَة مع ما نُطِرَتْ عليه ما شُبِّهَتْ⁽¹⁾ ولا كُفِرَتْ ولا جُسِّمَتْ. وإن كان ما أرادوا⁽²⁾ التجسيم، وإنما قصدوا إثبات الوجود، ولكن لقصور أفهامهم ما ثبت لهم إلا بهذا التخيل، فلهم النجاة.

[34] وإذا قد ثبت عند المُحَقِّقِينَ، مع تفاضل رتبهم / في درج التحقيق، فلنقل: إنَّ الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا ينتقد وجود الحق مع وجود العالم بقبلية ولا معية ولا بعدية زمانية. فإن التقدّم الزماني والمكاني في حق الله تعالى⁽³⁾ تَرْمِي⁽⁴⁾ به الحقائق في وجه القائل به على التحديد، اللهم إلا أن قال به من باب التوصيل، كما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم، ونطق به الكتاب، إذ ليس كلّ واحد يقوى على كشف هذه الحقائق. فلم يبق لنا⁽⁵⁾ إلا أن نقول: إنَّ الحقَّ تعالى موجود بذاته لذاته، مُطلق الوجود، غير مُقَيَّد بغيره ولا معلول لشيء ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدّوس الذي لم يزل. وإن العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، مُقَيَّد الوجود بوجود الحق في ذاته. فلا يصحّ وجود العالم البتة إلا بوجود الحق. وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق، وعن وجود مبدأ العالم، فقد وجد العالم في غير زمان. فلا نقول من جهة ما هو الأمر عليه: إنَّ الله موجود قبل العالم، إذ قد ثبت أنَّ القَبْلِيَّة من صيغ⁽⁶⁾ الزمان، ولا زمان، ولا أنَّ العالم موجود بعد وجود الحق، إذ لا بغدية؛ ولا مع وجود الحق، فإنَّ الحق هو الذي أوجد، وهو فاعله ومُخترعه ولم يكن شيئاً، ولكن كما قلنا: الحق موجود بذاته، والعالم موجود به.

فإن سأل ذو وهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟ قلنا: سؤال

(1) ما شُبِّهَتْ ' ليست في الفتحاحات.

(2) في (س) أرادوا إلى.

(3) مع وجود العالم بقبلية ولا معية ولا بعدية زمانية، فإنَّ التقدّم الزماني والمكاني في حق الله تعالى ' هذه الجملة ليست في (س).

(4) في (س) ترمى.

(5) في (س) كنا.

(6) في (م) صنع.

"متى" زمني، والزمان من عالم النسب، وهو مخلوق لله تعالى، لأنَّ عالم الغيب⁽¹⁾ له خلق التقدير لا خلق الإيجاد. فهذا سؤال باطل، فانظر كيف تسأل. فإياك أن تحجبك أدوات التوصيل عن تحقيق هذه المعاني في نفسك وتحصيلها. فلم يبقَ إلَّا وجود صرف خالص لا عن عدم، وهو وجود الحق تعالى. ووجود عن عدم حين الوجود⁽²⁾ نفسه، وهو وجود العالم، ولا يبيِّن بين الوجودين، ولا امتداد إلَّا التوهم المُقَدَّر الذي يُحيله العلم ولا يُبقي⁽³⁾ منه شيئاً، ولكن وجود مُطلق مُعيَّن⁽⁴⁾ ومُقَيَّد، وجود فاعل ووجود مُنفعِل، هكذا أعطت الحقائق والسلام⁽⁵⁾.

انتهى كلام الشيخ بلفظه، وينقله⁽⁶⁾ عُلَم ما في الأصل [الجانب الغربي] من المُخالفة، فإمَّا أن يكون نسخته غلطاً أو أنَّه زاد ونقص / فرقع في الغلط، والله أعلم⁽⁷⁾.

قال [الكازروني]: وفي الباب الرابع والعشرين، والسادس والعشرين، والواحد والأربعين من الفتوحات المكية صرَّح بتصريحات بحدوث العالم ونفي قَدَمه⁽⁸⁾، لو أوردناها طالت الرسالة. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قال في الباب الرابع والعشرين:

«ولمَّا كان وجود العالم مُرتبطاً بوجود الحقِّ فعلاً، وصلاحيَّة لهذا كان اسم المالك⁽⁹⁾ لله تعالى أزلاً، وإن كان عين العالم معدوماً في العين، أي:

- (1) في الفتوحات: عالم النسب.
- (2) في (س) الوجود.
- (3) في الفتوحات: لا يبقى.
- (4) كلمة (مبين) ليست في نص الفتوحات.
- (5) الفتوحات المكية، من آخر الصفحة 88 حتى الصفحة 90، مع ما ذكرنا من بعض الفقرات التي أهملها النص.
- (6) في (س) ونظمه.
- (7) في بقية النسخ: 'علم ما في الأصل من المُخالفة، فلعله كان في نسخته غلط، والله أعلم'.
- (8) في (س) قلمها.
- (9) في الفتوحات المكية: الملك.

أزلاً⁽¹⁾، لكن معقولته موجودة مُرتبطة باسم المالك. فهو مملوك لله تعالى وجوداً وتقديراً، قوة وفعلًا، فإن فهمت⁽²⁾، وإلا فافهم⁽³⁾ - انتهى.

قال في الباب السادس والعشرين:

«فإن الممكن مُرتبط بإيجاب الوجود في وجوده وعدمه، ارتباط افتقار إليه في وجوده، فإن أوجده لم يزل في إمكانه، وإن أعلمه⁽⁴⁾ لم يزل عن إمكانه. فكما لم يدخل على الممكن في وجود عينه بعد أن كان معلومًا صفة نُزيلة عن إمكانه، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود في إيجادهِ⁽⁵⁾ العالم وصف يزيله عن وجوب وجوده لفسه. فلا يُعقل [الحق]⁽⁶⁾ إلا هكذا، ولا يُعقل الممكن إلا هكذا. فإن فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم، فقل بعد ذلك ما شئت⁽⁷⁾ - انتهى.

قال في الباب الواحد والأربعين:

«ومن هذه المسألة تبين لك قَدَم الحق وحدوث الخلق، لكن على غير الوجه الذي يعقله أهل الكلام، وعلى غير الوجه الذي يعقله الحكماء باللقب⁽⁸⁾ [لا بالحقيقة]⁽⁹⁾ (يعني الفلاسفة)⁽¹⁰⁾، فإن الحكماء على الحقيقة هم أهل الله:

- (1) أي: أزلاً ' ليست في الفتوحات، وإنما هي توضيح من الكاتب.
- (2) هي (س) فإن فهمت فهو.
- (3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 183.
- (4) في الفتوحات: علمه. وفي (ت) إعدامه.
- (5) هي (م) إيجاد.
- (6) من الفتوحات المكية.
- (7) الفتوحات المكية، ج 1، ص 189. وفي (س، ق 146) حاشية مفادها: "يقول الفقير مُستمداً من أنفاس الشيخ: وكما لم يزل الحق موجوداً بالذات قبل وجود العالم وبعد، كذلك لم يزل العالم معلوماً بالذات قبل وجوده وبعد، لأنه بالغير. ومعنى قولنا: معلوماً بالذات، أن ذاته لا تقتضي وجوده كما في الواجب بالذات جلّ اسمه، لا أنها تقتضي علمه كالمُستع بالذات، وإلا ما قبل الوجود من غيره".
- (8) ورد في الهامش العلوي من (س، ق 147) فوق كلمة "باللقب" حاشية مفادها: "الباء مُتعلق بالحكماء".
- (9) من الفتوحات المكية.
- (10) "يعني الفلاسفة" ليست في الفتوحات المكية.

الرسول والأنبياء والأولياء، إلا أن الحكماء باللقب أقرب إلى العلم من غيرهم⁽¹⁾ - انتهى.

وقد ظهر أنه لم يكن يحصل تطويل بنقل هذه المواضع الثلاثة، إلا أن يُريد أن استيفاء كل ما في الفتوحات بطول، فله وجه حيثل. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولما تحقق أن الشيخ قدس سره غير قائل بقدّم العالم، بل إنه قائل بحدوثه، وأن هذه العبارة التي وقعت في الفصوص في نص آدم قد شرحتها العبارة التي في نص موسى عليه السلام كما مرّ سابقاً، علم أن شراح الفصوص قد غلطوا في فهمها، ولم يفهموا مراد الشيخ، / فأوقعوا الشيخ في [اللسنة، والله الأمر من قبل ومن بعد.

ومعنى كلام الشيخ: «إن الإنسان نشأ دائم أبدي» أنه مُخلّد في الآخرة في الجنان، وهذا المعنى ظاهر. والقيصري لما كان قائلًا بقدّم الأرواح حمل في شرح الفصوص هذا الكلام على أن ما ثبت قدّمه كان أبديًا واستحال عدمه، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلّة التامة. وإذ قد علمت أن من ذهب الشيخ حدوث جميع أجزاء العالم ومنه الأرواح، ظهر أن أزلية الإنسان بالوجود العلمي كما مرّ، دون الخارجي، فلا يكون أبديته إلا في دار الخلود لا في الدنيا. وهذا معنى كلامه.

[حدوث العالم عند ابن عربي - شرح الكوراني]

قلت [البرزنجي]: ولما كانت هذه المسألة من أمهات المسائل الدينية الاعتقادية، وقد نُسب فيها الشيخ قدس سره إلى ما هو بريء منه، فلا بد من بيان المقام بيانًا شافيًا. فإن ههنا منّاخ ركاب الفضلاء ومحط رحال العلماء. وههنا تُسكب العبرات، وتتميّز العقول من الأوهام والخطرات:

إذا كَانَ دَمْعُ الْعَيْنِ يَجْرِي صَبَابَةً عَلَى غَيْرِ لَيْلَى نَهْوُ دَمْعٍ مُضَيِّعٍ

وأحسن ما كُتِبَتْ هذه الغياهب وأظهرت⁽¹⁾ الغرائب والعجائب بلسان شيخنا العلامة المفيد، الفهامة المجيد، أعجوبة الزمان، نادرة الدهر والأوان، برهان الدين إبراهيم⁽²⁾ بن حسن بن شهاب الدين الكوراني الشهرزوري الشهراني ثم الملني، أجل خلفاء المرحوم القطب شيخنا صفي الدين أحمد بن محمد الملني⁽³⁾ رحمه الله تعالى⁽⁴⁾، فإنه حرّر المقام في كتابه المُستقى: المملك المختار في معرفة المصادر الأول وإحداث العالم بالاختيار، فنقل كلامه بلفظه: قال أبقاه الله تعالى بعد أن⁽⁵⁾ ساق جملة من نصوص الشيخ قُدس سرّه ما نصّه:

'وصل: قد تضمّن ما نقلناه من نصوص الشيخ قُدس سرّه التصريح بحدوث العالم في غير ما موضع، منها قوله: "إن المُمكن يستحيل عليه الوجود أزلاً فلم يبقَ إلّا أن يكون أزليّ العدم". ومنها قوله: "والعالم مُحدث، والله كان ولا شيء معه". وأنه أمر ثابت بالشرع والكشف: أمّا الشرع فأقرب ما يُستدل به هذا الحديث المذكور آنفاً، أعني: ((كان الله / ولا شيء معه))، وهو رواية غير البخاري. وأمّا رواية البخاري في كتاب "بدء الخلق" من صحيحه بلفظ: ((كان الله ولم يكن شيء غيره)). ورواية الإسماعيلي في مسنده الصحيح الذي هو مُستخرجه على صحيح البخاري: ((كان الله قبل كلّ شيء))، والمآل في الكلّ واحد. وأمّا الكشف فليما مرّ من قول الشيخ قُدس سرّه: "ومن لم يكن له هذا الإدراك فقد حُرم العلم

[146]

(1) في (ها) زيادة "هذه الغرائب".

(2) لبست في (ها).

(3) توحد في (س) حاشية تُترجم للشيخ محمد الملني القشاشي مفادها: "قوله: صفي الدين، هو القشاشي صاحب منظومة التوحيد المُسمّاة: "قصد السبيل" التي شرحها الشيخ إبراهيم المذكور. والقشاشي تلميذ الشيخ أحمد الخامي الشناوي، قدس الله أَسرارهم جميعاً، ونفعنا بهم، آمين. وهذا الخامي قُدس سرّه هو صاحب الإقليد الفريد في تجريد التوحيد، وشرحه شيخنا النابلي".

(4) لبست في (س)، (م).

(5) حاشية في (س، ن 147) مفادها: "قف على أنّ معرفة المصادر الأول تأليفاً". وأيضاً: "قف على أن كان الله ولا شيء معه...".

والمعرفة التي أعطاها الكشف والشهود⁽¹⁾. ومعنى كون العالم مُحدثًا أنه كان بعد أن لم يكن، بَعْدِيَّة زمنية متوهمة، أي: بَعْدِيَّة لا يُجامع البَعْد معها القَبْل، بل يتأخر عنه لا في زمان مُحَقَّق كآخر اليوم عن أمس.

فإن قلت: الزمان من الأشياء المُمكنة، فإن كان علمه مُتَقَدِّمًا على وجوده تَقَدِّمًا زمنيًا لزم أن يكون موجودًا حال علمه، وهو محال.

قلتُ [الكوراني]: لا يلزم من ذلك إذا كان عدم الزمان المُحَقَّق، الذي هو مقدار حركة الفلك، مُتَقَدِّمًا على وجوده في زمان مُحَقَّق، وأما إذا كان في زمان موهوم فلا. والزمان هُنا وهمي، أي: كما مرَّ تحقيقه عن الشيخ قُتُس سرّه، والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري: ((كان الله ولم يكن شيء غيره))، فإن الزمان المدلول عليه بـ 'كان' هُنا توهمي، وإلا لكان آخر الحديث مُناقضًا لأوله، لأن 'الزمان' المُحَقَّق شيء. مع أنه 'مقدار الحركة' المُستلزم للمُتحرك الذي هو الفلك، المُستلزم للعقل الأول الذي هو علته عندهم، وهذه كلها أشياء مُغايبة لله تعالى. وقد دلَّ الحديث على نفي الغير أزلًا مُطلقًا، فلو كان الزمان غير وهمي لزم أن لا يصح نفي الغير مُطلقًا أزلًا لوجود هذه الأشياء المُغَيِّبة، لكن اللازم باطل بنص من لا «يَنطِقُ عَنِ الْوَحْيِ • إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» [النجم: 3-4]، والوحي محال عليه التناقض والخطأ، فالملروم مثله. فالزمان المدلول عليه بـ 'كان' توهمي، لا يُنافي نفي الغير مُطلقًا أزلًا⁽²⁾.

أقول [البَرْزَنْجِي]: قال الشيخ [ابن عربي] في جواب السؤال الثالث والعشرين من سؤالات الحكيم الترمذي:

«اعلم أن لفظة 'كان' تُعطي التَّخَيُّد الزماني، وليس المُراد به [ذلك التَّخَيُّد]، وإنما المُراد الكون الذي هو الوجود. فتحقيق 'كان'⁽³⁾ أنه حرف وجودي لا فعل

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 255.

(2) إبراهيم بن حسن الكوراني، المسلك المختار في معرفة الصائر الأول وإحداث العالم بالاختيار، مخطوط رشيد أندي 996 1996 Reshid efendi، ق 48-48هـ.

(3) 'كان' ليست في (ت).

(معب) يطلب الزمان، ومعه «... وَكَانَ اللَّهُ عَزُورًا رَجِيماً» [النساء: 96]، وغير ذلك / ممّا اقترنت به لفظ "كان". ولهذا سماها بعض النحاة⁽¹⁾ هي وأخواتها حروفاً⁽²⁾ تعمل عمل الأفعال، وهي عند سيويه "حرف وجودي". وهذا هو الذي تعقله العرب. فمعنى ذلك: الله موجود ولا شيء معه، أي: ما ثمَّ من وجوده لذاته غير الحق تعالى. والممكن واجب الوجود به تعالى⁽³⁾.

لكن قال في الباب التاسع والخمسين⁽⁴⁾:

«إنَّ نسبة الأزل إلى الله، نسبة الزمان إلينا. ونسبة الأزل وصف⁽⁵⁾ سلبى لا عين له، فلا يكون عن هذه الحقيقة وجود. فيكون الزمان للممكن نسبة متوقمة الوجود، لا موحدة. لأن كل شيء يفرضه يصح عنه السؤال بمتى، و"متى" سؤال عن زمان، فلا بد أن يكون [أمراً] متوقماً لا مرجوذاً، ولهذا أطلقه الحق على نفسه في قوله: «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً» [الأحزاب: 40]، [المنع: 26]، و«لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ» [الروم: 4]. وفي السنة تقرير قول السائل: "أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟" فعرفنا أن هذه الصيغة ما تحتها أمر وجودي⁽⁶⁾.

انتهى كلام الشيخ فُتس سره. وقد يُفهم⁽⁷⁾ منه أن "كان" تدل على الزمان المتوقم، ولعله على قول من يجعله فعلاً لا حرفاً⁽⁸⁾.

(1) 'بعض النحاة' ليست في (ت).

(2) في (س) حروف. حاشية في (ت) مفادها: 'بلغ مقابلة'. وفي العديد من الأوراق اقتطعت جزء من كلمة 'بلغ' خلال التصوير. وعلى الرغم من ورود كلمة 'بلغ' أكثر من عشرين مرة على مختلف أوراق المخطوط، هناك مواضع أخرى اقتطعت خلال التصوير غالباً. وكذلك العديد من اللغات تؤثّق النسخة المخطوطة (ت) المعتمدة في تحقيقنا هذا والتي تنار بأنها قولت على الأصل على يد المؤلف.

(3) الفتوحات المكية، ج 2، ص 56 مع بعض الاختصار.

(4) في (هـ) كبت: الباب 59.

(5) ليست في (هـ). وفي الفتوحات: مع.

(6) الفتوحات المكية، ج 1، ص 291.

(7) في (م) تفهم.

(8) في (ت) وردت عبارة "انتهى كلام الشيخ"، هنا. وفي (هـ) ترد بعد "أمر وجودي": انتهى كلام الشيخ فُتس سره. وهنا ما أثبتاه لتوافقه مع الفتوحات.

ولنرجع إلى كلام شيخنا [الكوراني]، قال سلمه الله تعالى:

"وإذا صح نفي الغير مُطلقاً أزلاً، كان الزمان المُحقق حادثاً بالمعنى المذكور أن عدمه مُتقدّم على وجوده لا في زمان مُحقق، نقلماً يستحيل معه اجتماع المُتقدّم والمُتأخر بلا لزوم محذور. ويلزم من حدوثه بهذا المعنى حدوث الحركة والمُتحرك، و"العقل الأول" أيضاً بهذا المعنى، لأن الكل أغيار. قال: ولا يلزم من القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً -بالمعنى المذكور- تعطيل الجود⁽¹⁾ الإلهي كما يزعمه القائلون بقدّم العالم، لأن الجود⁽²⁾، عرفوه بأنه: "إفادة ما ينبغي لمن ينبغي، لا لعرض ولا لغرض".

وقد تبين أن العالم مُحدث بالنص الصحيح والكشف الصريح المؤيد بالشرع المعصوم عن الخطأ. وهو عين الدليل على أن إفادة الوجود للعالم فيما لا يزال، هو الجود، الذي هو: إفادة ما ينبغي لمن ينبغي لموافقة⁽³⁾ الحكمة، من حيث إن الإفاضة بحسب الاستعداد لا⁽⁴⁾ الإيجاد في الأزل. لأن العالم لو كان مُستعداً في الأزل لإفاضة الجود لأفاده الحق الوجود بجموده، لأنه تعالى جواد بالاتفاق. لكنه لم يوجد في الأزل شرعاً وكشفاً. فلم يكن مُستعداً / للوجود في الأزل، وكلما كان كذلك لا يصح أن يكون الإيجاد في الأزل جوداً، لأن إفاضة الجود على غير المُستعد لا يوافق⁽⁵⁾ الحكمة. فلا يصدق عليه أنه إفاضة ما ينبغي لمن ينبغي، بل الجود هو الإيجاد فيما لا يزال، لأنه الموافق لحكمة الحكيم ذي الجلال. فانقلب التعطيل عليهم، وبالله التوفيق الكير المُتعال⁽⁶⁾.

[137]

(1) في (م) الوجود.

(2) في (م) الوجود.

(3) في (م)، (هـ) لموافقه.

(4) في (م) إلى.

(5) في (م) توافق.

(6) الكوراني، الملك المختار، ق 48ب-49أ.

ثم ذكر كلام الفلاسفة وقولهم بقدّم العالم الزماني وحدوثه الذاتي، ثم رده وأطال في الرد عليهم بما لا مزيد عليه، فليراجعه من علت همته آفي رسالة الملك المختار للكوراني.

ثم قال [الكوراني]:

'توجيه: إن أراد الحكماء بالمعية التي لا تنافي البعدية الذاتية - عندهم المعية بمعنى التبعية -، أي: إن وجود المعلول الأول تابع لوجود العلة حاصل بعده بلا بون وامتداد زماني بينهما⁽¹⁾، كما قال أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ الْعِزِّ لِقُوَّةً﴾ [الشرح: 6] إن معنى اصطحاب العسر واليسر، أن العسر مردوف باليسر لا محالة متبوع له* - انتهى. بقرينة أن ابن سينا قال في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء ما لفظه: "ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم وجوده وتبع لوجوده"⁽²⁾ - انتهى.

كانت البعدية الذاتية عندهم كالبعدية الزمانية عند المتكلمين، أي فلأنهم قالوا: العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من الجواهر والأعراض - حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، بعدية حقيقية، وهي التي لا يُجامع القبل فيها التّعد، وهذا هو المراد بالحدوث الزماني، ولهذا يقولون: 'العالم حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، بعدية زمانية بالمعنى المذكور. وذلك لأنّ المعلول الأول إذا كانت معيته للأول تعالى بمعنى التبعية كان وجوده بعد وجود الواجب تعالى بعدية لا يُجامع فيها القبل البعد، والبعدية بهذا المعنى بعدية زمانية في الحقيقة عند الحكماء، لكن الزمان هنا وهمي محض، وليس 'بالزمان' الذي هو مقدار حركة الفلك. فإنّ 'الزمان' الذي هو مقدار الحركة له راسم موجود في الخارج عندهم، وهو الآن السّيال المنطلق على الحركة التوسّطية، الراسم بالخيال امتدادًا باستقراره وعدم استمراره. وابن سينا لم يذكر في مقابلة البعدية الذاتية إلا البعدية الزمانية

(1) ليست في (ت).

(2) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قناتني وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960، ج 1، ص 403. وفي (س) لزوم وجوده.

التي يكون / فيها وجود المعلول مسبقاً بوجود زمان هو مقدار حركة الفلك، لا مُطلق الزمان الشامل لمقدار الحركة وللوهم المحض. ومعلوم أنه لا يلزم من كون المعلول الأول فوق الزمان بمعنى مقدار الحركة أن لا يكون بعد الواجب بعديّة زمنية بالزمان الوهمي، يوضحه أنّ "العقل الثاني" والفلك الأول معلولان للعقل الأول، فهما موجودان بإيجاده، ولا إيجاد إلا بعد الوجود. فليسا مع العقل الأول ومُقارنين له في الوجود، وإلا لكانا⁽¹⁾ صادرين معه من الواجب تعالى بلا واسطة، أو موجودين بإيجاده [أي: العقل الأول] قبل وجوده، وكلّ منهما محال عندهم، فهما معه بمعنى التبعية لما مرّ أنّهما معلولان له. فلا بدّ أن يكونا مُتأخّرين عنه بالبعديّة الذاتية بالمعنى المُراد للمتكلّمين، أعني التي لا يُجامع فيها القَبْلُ البَعْدَ، وهي بهذا المعنى هي البعديّة الزمانية عند المتكلّمين.

وحيث لا زمان حقيقياً⁽²⁾ قبل الفلك الأول والعقلين، فهو زمان وهمي محض، وهو الذي يقول به المتكلّمون، فيصير النزاع لفظياً. فالمعلول الأول حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، تغذية حقيقية لا يجامع فيها القَبْلُ البَعْدَ، سواء سميها بعديّة ذاتية أو زمنية، مُراداً بالزمان فيها الزمان الموهوم، وإن كان قبل الزمان بمعنى مقدار حركة الفلك، وبالله التوفيق الحي القيوم⁽³⁾. - انتهى⁽⁴⁾.

[الله تعالى فاعل بالاختيار]

ولما كان قول الشيخ⁽⁵⁾ قُدّس سرّه في اعتقاد أهل الاختصاص: «مسألة: أقول بالحُكم الإرادي لكتني لا أقول بالاختيار⁽⁶⁾»، فإنّ الخطاب بالاختيار الوارد

(1) في (س) لكان.

(2) في (م) حقيقة.

(3) الكوراني، الملك المختار، ق 54-54ب.

(4) ليست في (س).

(5) في هامش (س) زيادة فوق كلمة: "الشيخ" مفادها: "... في أول الفتوحات".

(6) في (ها) الاختياري.

إنما ورد من حيث النظر إلى المُمكن مُعَرَّي من علته وسببه⁽¹⁾. - انتهى، موهماً للقول بالوجوب⁽²⁾ الذاتي، وصار سبباً للطعن فيه، ولم يذكره الأصل ولم يتعرض لجوابه؛ ناسب أن نذكر الجواب عن ذلك.

فنقول [البرزنجي] قال شيخنا المذكور [الكوراني] في كتابه المزبور بعدما نقل جملة من تصريحات الشيخ بأن الله فاعل بالاختيار (ما نصه⁽³⁾):

«وصل، قد تضمن ما نقلناه عن الشيخ قُدس سرّه أنّه قائل بأن الله تعالى فاعل مالاختيار⁽⁴⁾» لا علة موجبة بالذات للمعلول. فإن قلت: فما وجه قوله في المُقدمة: «مسألة: أقول بالحكم الإرادي ولا أقول بالاختيار / إلخ...؟» قلت [الكوراني]: وجهه أنّ الاختيار في اللغة هو الانتقاء والاصطفاء للشيء على غيره، وبهذا المعنى أطلق في القرآن، في نحو قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَفَرْنَا عَنْهُمْ عَلَىٰ بِلْمٍ عَلَىٰ الْآلَمِينَ﴾ [الدخان: 32] ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [الفصل: 68]. ومقتضى الاختيار بهذا المعنى: ترجيح ذلك المُختار وتقديمه على غيره، والترجيح فرع الاحتمال. ولا شك أنّ المُمكن من حيث هو مُعَرَّي عن علته وسببه، أي: بالنظر إلى إمكانه الذاتي مُجَرَّتاً عن علته وسببه المرجح لوجوده على علمه، قابل للطرفين من الوجود والمعدم. وكلّ ما كان كذلك صحّ الترجيح، فصَحّ الاختيار بهذا المعنى. وأما بالنظر إليه غير مُعَرَّي عن علته وسببه، بل مأخوذاً معها، أي: بالنظر إليه من حيث سق العلم بالوقوع أو اللاوقوع، فهو إمّا واجب الوقوع أو مُمتنع الوقوع، ولا احتمال بعد الوجوب أو الامتناع، فلا ترجيح للمُحتمل. فلا اختبار بمعنى الترجيح لأحد المُحتملين، مع بقاء الترجيح بالنظر إلى الإمكان الذاتي فإنه لا يُقارقه.

(38)

- (1) الفتوحات المكية، ح 1، ص 41.
- (2) في (س) بالوجوب وبالإيجاب كتبنا بشكل متداخل، وكأنه كتب أحدهما وصححها للآخرى، وفي الهامش كتب: بالإيجاب (ن) أي نسخة أخرى (س، ق 149).
- (3) من هنا حتى نهاية جواب الاعتراض الثاني، وهو حوالي عشر صفحات، مقتبس من الملك المختار للكوراني، في 157-162.
- (4) ما يبر قومين ليس في (س).

قال الشيخ [ابن عربي] قُدس سرّه في الباب الثامن والسبعين ومئة. «خلاف المعلوم وقوعه محال، والأمر وإن كان مُمكنًا بالنظر إليه، فليس بمُمكن بالنظر إلى علم الله فيه، لوقوع أحد الإمكانين، وأحدية المشيئة فيه، ما تعلقت المشيئة الإلهية بكونه فلا بدّ من كونه. وما لا بدّ من وقوعه لا يتصف بالإمكان بالنظر إلى هذه الحقيقة⁽¹⁾»⁽²⁾. - انتهى.

وقال في الباب السابع والأربعين وثلاثئة: إن الأشياء لما كان⁽³⁾ «الإمكان لا يُفارقها طرفة عين، ولا يصح خروجها منه، لم يزل المرجح معها، لأنه لا بدّ أن يتصف بأحد المُمكنين من وجود وعدم»⁽⁴⁾. انتهى. يوضحه قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [إبراهيم: 19-20]، أي: بمُمتنع، ولا ينتفي الامتناع إلا عند إمكان الانهاب والإتيان بخلق جديد، لكنهما لم يقعا، بل الواقع ترجيح للوجود إلى الأجل المُسمى مع النص على أنّ الإمكان ما فارقه. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: 133]، فإنّ المقدورية فرع الإمكان، مع أنّ الواقع ترجيح الإبقاء.

[33ب]

وقال / الشيخ قُدس سرّه في الحضرة الربانية من الباب الثامن والخمسين وخمسة: «وأما النظر في مصالح المُمكنات الذي لهذه الحضرة، فاعلم أنّ المُمكنات إذا نظر لها⁽⁵⁾ من حيث ذاتها لم يتعين لقبولها من الأطراف طرف⁽⁶⁾ يكون به أولى، فيكون الرب ينظر [بالأولوية في وجودها وعدمها، وتقدمها في الوجود وتأخرها، ومكانها ومكانتها، وتناسب بينها وبين أزمتها وأمكنتها وأحوالها، فيعمد⁽⁷⁾ إلى الأصلح في حقها، يبرز ذلك المُمكن فيه لأنه لا يبرزه إلا ليسبحه ويعمره بالمعرفة التي تليق به ممّا في

(1) في (س) الحبيّة. وفي (ت) أخاف الناس في الحاشية كلمة «الحبيّة»، روضح فوقها رمز (ظ).

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 334.

(3) «إنّ الأشياء لما كان» ليست في الفتوحات، وإنّما وضعها المؤلف ترضيًا للباقي.

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 193.

(5) في الفتوحات المكية: «نظرتها» بدلًا من «نظر لها».

(6) في (س) أي طرف.

(7) الزيادة من الفتوحات المكية.

رسعه أن يقبلها ليس غير ذلك. فلهذا ترى بعض الممكات تتقدم على بعض وتأخر، وتعلو ونسفل، وتتلون في أحوال ومراتب مختلفة: من ولاية وحزل وصناعة وتجارة وحركة وسكون واجتماع وافتراق وما⁽¹⁾ أشبه ذلك، وهو قلب مكمات في مكمات في غير ذلك ما يتقلب⁽²⁾ - انتهى.

وقال في الباب الرابع والستين وثلاثمائة: «ومن تمام المعرفة بالله ما أخبرنا به على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من تحوله تعالى في الصور في مواطن التجلي. أي: الوارد في الصحيحين وغيرهما، منها رواية مسلم بلفظ: ((ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي راوه⁽³⁾ فيها أول مرة))، قال⁽⁴⁾: وذلك أصل تقلبنا في الأحوال، ظاهراً وباطناً⁽⁵⁾، وكل ذلك فيه تعالى (أي: في النفس الرحمانى الظاهر بصورة العماء كما تبين قبل)⁽⁶⁾. وكذلك تعالى هو⁽⁷⁾ في شئون العالم بحسب ما يقتضيه الترتيب الحكيم، فشان غد لا يمكن أن يكون إلا في غد، وشان اليوم لا يمكن أن يكون⁽⁸⁾، لا في اليوم، وشان أمس لا يمكن أن يكون إلا في أمس. هذا كله بالنظر إليه تعالى. (أي: من حيث سبق علمه بأحد الوجهين)⁽⁹⁾.

وأما بالنظر إلى الشأن (أي: من حيث النظر إليه مَعْرِئاً عن علته وسببه)⁽¹⁰⁾، فيمكن أن يكون في غير الوقت الذي يكون⁽¹¹⁾ فيه لو شاء الحق [تعالى]، (أي: لجواز المشيئة بالنظر إلى الإمكان الذاتى)⁽¹²⁾، وما

- (1) ليست في (م).
- (2) الفتوحات المكية، ج 4، ص 199. في (س) ما يتقلب.
- (3) في (س) رواء.
- (4) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
- (5) في الفتوحات المكية: باطناً وظاهراً.
- (6) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
- (7) في الفتوحات: هو تعالى.
- (8) أن يكون ليست في (س).
- (9) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
- (10) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
- (11) في الفتوحات: تكون.
- (12) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

[139]

في مشيئته تعالى تخيير⁽¹⁾ (أي: ترجيح لأحد المُحتملين بعد سبق العلم بأحدهما)⁽²⁾، تعالى الله عن ذلك، بل ليس لمشيئته إلّا تعلّق واحد ليس غيره⁽³⁾، لأنها لا تتعلّق إلّا على وفق العلم الأزلي، وقد تبين في العلم أحد الطرفين، فلا تعلّق لها إلّا به. فتعلّقها / واحد ليس غيره⁽⁴⁾.

ثم قال: «إنّ الله تعالى له الأسماء الحسنى وهي تطلب العالم، والحاصل لا ينبغي التعطيل. فلا بدّ من العالم، لأن الحقائق الإلهية تطلبه، وقد يتناك أن معقولة كونه ذاتاً ما هي معقولة كونها إلهاً، فهو من حيث هو، غني عن العالمين؛ ومن حيث الأسماء الحسنى التي تطلب العالم لإمكانه، لظهور آثارها فيه، يطلب وجود العالم. فلو كان العالم موجوداً ما طلبت وجوده (...). فيسأل العالم لإمكانه، وتسأله⁽⁵⁾ الأسماء الحسنى لظهور آثارها، وما يُسأل إلّا فيما ليس له وجود»⁽⁶⁾، إلى أن قال: «فالأسماء الإلهية لها التصريف، فيها⁽⁷⁾ يتصرّف، ولها يتصرّف. وهو غني عن العالمين في حال تصرّفه، لا بدّ فيه. فانظر ما أعجب الأمر في نفسه!»⁽⁸⁾. - انتهى.

فلإن قلت: ما معنى قوله قدّس سرّه: «ليس لمشيئته تعالى إلّا تعلّق

(1) في الفتوحات المكية: جبر ولا تخيير.

(2) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

(3) في الفتوحات المكية: لا غير، بدلاً من ليس غيره.

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 315.

(5) في (س، ق 151) ورد في أعلى الورقة: «بلغ». وتحت ذلك على مُستوى السطر الأول

حاشية بخط مُختلف عن خط الأصل جاء فيها: «مُحصّله أنّ الذات المُقدّمة تتصرّف بالأسماء في المُمكنات، والفائدة عائدة إليهما، إلى الأولى ظهوراً وإلى الثانية وجوداً، وأمّا الذات المُقدّسة، فهو الظاهر بذاته، وهو الموجود بذاته، وهو الغني عن العالمين».

(6) النص في الفتوحات: «إنّ الله الخالق يطلب المخلوق، والمخلوق يطلب الخالق، وصفة الطالب معروفة والحاصل لا يُنفى، فلا بدّ من العالم، لأنّ الحقائق الإلهية تطلبه. وقد يتناك أن معقولة كونه ذاتاً، ما هي معقولة كونه إلهاً، فنشّت المرتبة وليس في لوجود العيني سرى العين، فهو من حيث هو غني عن العالمين» ج 3، ص 316.

(7) في (م) فيها.

(8) الفتوحات المكية، ج 3، ص 317. والنص هو: «فالأسماء الإلهية أَر المرتبة التي هي مرتبة المُستقى إلهاً التصريف والحكم فيمن نعت بها، فيها يتصرّف ولها يتصرّف، وهو غني عن العالمين في حال تصرّفه، لا بدّ منه، فانظر ما أعجب الأمر في نفسه»

واحد، مع تصريحه بانتقال حكم الإرادة من شيء إلى شيء، حيث قال في حضرة الأمان من الباب الثامن والخمسين وخمسة: «ما من وقت يمرّ عليك هنا لا يظهر فيه مُمكن مُعيّن يظهر في الوقت الثاني إلا ويقاؤه في شئبة⁽¹⁾ ثبوته مُرجّح في الوقت الذي لم تقم به شئبة⁽²⁾ وجوده، إذ لو لم يكن مُرخّصًا لوجد في الوقت الذي قلنا إنه مرّ عليه، فلم يوجد فيه. فصار لقاء كل مُمكن مُرجّحًا في حال علمه، وإن كان المدم له أزلًا، كما أنّ قوله لشئبة⁽³⁾ وجوده مُرجّح. وهذا من أعجب دقائق المسائل إن فكرت فيه. فتوقف⁽⁴⁾ حكم الإرادة على حكم العلم، ولهذا قال: "إذا أردناه" مجاء بظرف الزمان المُستقبل في تعليق الإرادة. والإرادة واحدة العين، فانتقل حكمها من ترجيح لقاء المُمكن في شئبة ثبوته إلى حكمها بترجيح ظهوره في شئبة وجوده. فهذه حركة إلهية قدسية مُنزهة أعطتها حقيقة الإمكان التي هي حقيقة المُمكن⁽⁵⁾ - انتهى.

قلت [الكوراني]: معناه وحدة تعليقها بالشئ ما دام العلم يقتضي تعلّقها به، فإذا اقتضى العلم انتقال حكمها من ترجيح شيء إلى ترجيح شيء آخر، انتقل إليه مع وحدة تعلّقها في المُنتقل إليه أيضًا. والحاصل أنّ الانتقال على وفق العلم اختيار / وجازم لا تردّد فيه، وهو المعنى بـ "وحدة التعلّق". وتعدد أفراد التعلّقات بحسب الانتقالات المُترتبة على العلم لا يُنافي الوحدة بهذا المعنى. وبالله التوفيق في كلّ مسير ومعنى⁽⁶⁾.

وإذا سمعت ما نقلناه من كلامه طهر لك أنّ إثبات الاختيار بالنظر إلى الإمكان الذاتي الذي لا يُفارق المُمكن، وأنّ نفيه بالنظر إليه من حيث سبق العلم الأولي بأمر مُعيّن من الأمرين. والكلّ صحيح، فارتفع بين كلامه الثاني، وبالله التوفيق الكافي الشافي.

[399]

(1) في (س) مشبة.

(2) في (هـ) مشبة.

(3) في (س) شئبة.

(4) في (س) فوق.

(5) الفتوحات المكية، ح 3، ص 280-281.

(6) في (س) معي.

وصل: قال العارف بالله المُحقق نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الدشتي ثم الجامي قُدس سرّه في الدرة الفاخرة:

“فعب البليون كلهم إلى أن الله تعالى قادر، أي: يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه. وأمّا الفلاسفة فلأنهم قالوا: إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلقه عنه. فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنّه نقصان، وأنبتوا له “الإيجاب” زعمًا منهم أنّه الكمال التام. وأمّا كونه تعالى قادرًا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو مُتفق عليه بين الفريقين. إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل، الذي هو الفيض والوجود، لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية، فيستحيل الانفكاك بينهما⁽¹⁾. فمُقَدّم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدم الثانية مُمتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقّ الباري سبحانه.

وأما الصوفية قلّس الله أسرارهم فيشّون له تعالى قدرة زائدة⁽²⁾ على الذات [تعلّقًا]، والعلم بالنظام الأكمل، واختيارًا في إيجاد العالم، لكن لا على النحو المذكور من اختيار الخلق، الذي هو تردّد واقع بين أمرين كلّ منهما مُمكن الوقوع عنده، فيترجّع عنده أحدهما بمزيد فائقة أو مصلحة يتوخّاها. فمثل هذا يُستنكر في حقّه سبحانه لأنّه أحدي الذات، وأحدي الصفات، وأمره واحد، وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد. فلا يصحّ لديه تردّد ولا إمكان حكمين مُختلفين، بل لا يُمكن غير ما هو / المعلوم المراد في نفسه.

[148]

فالاختيار الإلهي إنّما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس. وأمّا معلوماته، سواء قُدّر وجودها أو لم يقُدّر، مرتسمة في عرصة علمه⁽³⁾ أزلاً وأبدًا، ومرتبة⁽⁴⁾ ترتيبًا لا أكمل منه في “نفس الأمر”⁽⁵⁾، وإن خفي ذلك

(1) عنها، في الدرة الفاخرة، ص 31.

(2) في (ت)، (س) إرادة ذاتية. وفي مخطوط الكوراني (ق 160): إرادة زائدة على الذات

(3) في (س) الإمكان. وفي هامش (ت) كُتب ظ: الإمكان. و(ظ) تُشير إلى نسخة مخطوطة ثانية يُقارن بها النسخ. وما أثبتناه هو من بقية النسخ، وهو موافق للنسخ المطبوع من الدرة الفاخرة.

(4) في (س) مرتبة.

(5) عبارة: “نفس الأمر” تكرر عند ابن عربي في الفتوحات المكيّة أكثر من 400 مرة، =

على الأكثرين، فالأولوية⁽¹⁾ بين أمرين يتوهم وجود كل منهما إنما هو بالنسبة إلى المتوهم المتردد. أما في نفس الأمر فالواقع واجب وما عداه مُستحيل الوجود

فإن قلت: قد استدل الفرغاني رحمه الله تعالى في شرحه للمقصيدة الثانية بقوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ أَنَّكَ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ مَسْكِكًا» [الفرقان: 45] ولم يمتد، على أن الحق سبحانه لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، وكان له أن لا يشاء فلا يظهر.

قلت [الحامي]: قولهم: إن لم يشأ لم يقع، صحيح، وقد وقع في الحديث: ((ما لم يشأ لم يكن)). ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق المُقَدَّم أو إمكانه، فلا يُنافي قاعدة الإيجاد⁽²⁾، فضلاً عن الاختيار

ولم تكن تعني المصطلح الفلسفي الذي اتخذته فيما بعد. فقد انتشرت نقاشات تتعلق بالوجود الذهني وبمصطلح "نفس الأمر" في القرون 8، 9، 10 هجرية وكتبت العديد من الرسائل حول هذا الموضوع. فمثلاً كتب نصير الدين الطوسي رسالة تتعلق بهذه المسألة، وعلى هذه الرسالة حصة شروح على الأقل. ونجد للفرغاني عملاً بعنوان رسالة في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج. واستخدم المصطلح بمعان مختلفة بحسب السياق وبحسب المؤلف، مما يجعل من الصعب تحليله بشكل دقيق، فاستخدمه البعض بمعنى جامع للوجود الذهني والوجود الخارجي، وآخرون استخدموه بمعنى علم الله، أو العلم الإلهي، أو العقل لأول، أو العقل الفعال. وبدوا أن هذا المصطلح برز مع المنحى الفلسفي لعلم الكلام ليأخذ الدور الذي لعه "العقل الفعال" في فلسفة ابن سينا. يقول الحلبي في كشف المراد، وهو شرح تجريد الاعتقاد للطوسي: "وسألت [أي: للطوسي] عن معنى قولهم: إن الصادق في الأحكام للذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر، والمعقول في نفس الأمر إنما ثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كل منهما ههنا. فقال المراد بنفس الأمر هو "العقل الفعال"، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المُنتقاة في العقل المقال فهو صادق، وإلا فهو كاذب". ذكر الدكتور إحسان فضلي أوغلو في البحث التالي أنه يعمل على تحقيق ودراسة الرسائل المتعلقة بهذا المصطلح.

Ihsan Fazlıoğlu, "Between Reality and Mentality-Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered," *Nazarıyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 1/1 (November 2014) 1-39

(1) هي (ت) كُتِبَ الأولوية، وفي الهامش كُتِبَ: لعلة الأولوية، وهو ما أثبتناه من نص الحامي وفيه النسخ.

(2) هي (هـ) الإيجاب.

الجازم المذكور. فقولهم في الإيجاد الكلي للعالم. كان له أن لا يشاء فلا يظهر، إنما لنفي الجبر المُتَوَقَّع للعقول الضعيفة، وإنما لأنه سبحانه باعتبار ذاته الأحدية غني عن العالمين. فالصوفية مُتَفَقُونَ مع الحكماء في امتناع صدق مُقَدِّم الشرطية الثانية، مُخَالَفُونَ لهم في إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل، لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات⁽¹⁾. - انتهى.

أقول [الكوراني] وبالله التوفيق:

أما ما عزاه [الجامي] إلى الصوفية من أنهم يُخَالَفُونَ الحكماء في إثبات إرادة زائدة على الذات والعلم بالنظام الأكمل، واختياره في إيجاد العالم نصحيح. وأما ما عزاه⁽²⁾ إليهم من أنهم يوافقون الحكماء في امتناع صدق مُقَدِّم الشرطية الثانية الذي هو عدم المثبته للإيجاد أزلاً فهو لكونه مُخَالَفًا لنصوصهم غير صحيح! وكأنه [أي الجامي] قُدِّس سرّه لم يستوعب الفتوحات مُطالعة أو لم يستحضر محلّ الشاهد منه، وإلا لم يكن يعزو إلى الشيخ وأصحابه ما عزاه إليه بعد رؤيته تصريحه في غير ما موضع بحدوث العالم.

فإن قلت: قد يكون فهم هذا من كلام القونوي في النفعات الذي نقله عنه مُلَخَّصًا، المذكور بعد قوله: / "وأما الصوفية" إلى قوله: 'فإن قلت'، إلخ... قلت [الكوراني]: لا دلالة في هذا الكلام على ما عزاه إليهم، إذ ليس فيه إلا نفي التردد ومكان حُكْمَيْن مُخْتَلَفَيْن بالنظر إلى ما سبق به العلم الأزلي حيث قال: بل لا يُمكن غير ما هو المعلوم⁽³⁾ المراد في نفسه، فهو صحيح موافق لقول شيخه في الفتوحات وغيره، حيث قل في باب الحج: «ما يكون منه تعالى إلا ما سبق به العلم»⁽⁴⁾.

(1) عبد الرحمن الجامي، الدرر الفاخرة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وأحمد عده

عوض، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2002، ص 31.

(2) حاشية على الهامش الأيمن من (س، ق 53) بخط مخالف للأصل: 'قوله: ما عزاه، وهو قدم الأرواح'.

(3) في (هـ) المعلوم.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 591.

وقال في الباب الرابع والستين وثلاثمئة: «خلاف المعلوم محال الوقوع»⁽¹⁾. ومرّ قوله في الباب الثامن والسبعين ومئة: «خلاف المعلوم وقوعه محال» إلخ...⁽²⁾.

وقال في الباب الرابع والستين وثلاثمئة: «وما في»⁽³⁾ مشيته تخيير، تعالى الله عن ذلك، بل ليس لمشيته إلا تعلّق واحد ليس غيره» كما مرّ عنه. ومع هذا قد قال قُتَيْلَه: «هنا كله بالنظر إليه تعالى، وأما بالنظر إلى الشأن فيمكن أن يكون في غير الوقت الذي يكون فيه»⁽⁴⁾.

وقال في الباب السادس والخمسين وثلاثمئة: «وكان الحق تعالى موصوفاً في»⁽⁵⁾ الأزل بأنه عالم قادر [أي]: مُتَمَكِّن من إيجاد المُمكن، لكن له أن يظهر في صورة إيجاده وأن لا يظهر»⁽⁶⁾.

وقال في الباب⁽⁷⁾ الثامن والخمسين وخمسة:

«له حكم الإرادة في وجودي هو المختار يفعل ما يشاء»⁽⁸⁾
وقال أيضاً في الباب المذكور: «إنّ المُمكنات إذا نُظِرَ لها من حيث ذاتها لم يتعيّن لقبولها طرف من الأطراف فيكون به أولى، فيكون الرب ينظر إلى الأصلح في حقّها فيبرز ذلك المُمكن فيه»⁽⁹⁾. وقال في هذا الباب أيضاً: «صار بقاء كل مُمكن مرجّحاً في حال عدمه، وإن كان العدم له أزلاً، كما أنّ قبوله لشيئية وجوده مُرَجَّح (...) ولهذا قال: «إذا أردناه»، فجاء بظرف الزمان المُستقبل في تعليق الإرادة»⁽¹⁰⁾. - انتهى.

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 304.

(2) في (م) إلى آخره.

(3) ليست في (س).

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 315.

(5) في (س) موصوفاً بما في.

(6) الفتوحات المكية، ج 3، ص 254.

(7) ليست في (ن).

(8) الفتوحات المكية، ج 4، ص 198.

(9) الفتوحات المكية، ج 4، ص 199.

(10) الفتوحات المكية، ج 3، ص 280.

وهذا تصريح باختيار الحق تعالى وحدوث العالم، وبأن مُقَدِّم الشرطية الثانية واقع في الأزل، وقد مرَّ تصريحه في غير ما موضع من الفتوحات غير هنا بأنَّ العالم مُحدث⁽¹⁾.

وقال في الباب التسعين وثلاثمائة: «والتاريخ في ذلك مجهول مع حدوث العالم بلا شك، فإنه لا يصح له رتبة القَدَم⁽²⁾ [أي: نفي الأولية]⁽³⁾ لأنه مفعول لله أوجده عن عدم مُرَجِّح بوجود مُرَجِّح، لأنَّ الإمكان له من ذاته⁽⁴⁾، فالترجيح لا يزال له⁽⁵⁾». انتهى. / وكلَّ ما كان كذلك كانت المشيئة الأزلية التي ليس لها إلَّا تعلق واحد مُتعلِّقة أزلاً بإبقاء المُمكن في حالة عدمه الأصلي الأزلي، لا بإيجاده في الأزل. فلم تكن مُتعلِّقة بإيجاد العالم إلَّا فيما لا يزال، على الترتيب الحكمي الموجود، والنظام الأكمل المشهود. فلا تكون الإرادة بالإيجاد في الأزل لازمة له تعالى، بحيث يستحيل انفكاكها عنه، وإن كان الواقع حين يقع واجباً، وما عداه مُستحيل. فإنَّ وجوب الواقع لا يكون إلَّا على وفق المشيئة.

وبعد التصريح بأنَّ العالم مُحدث شرعاً وكشفاً، وأنَّ بقاء⁽⁶⁾ كلِّ مُمكن في حال عدمه صار مُرَجِّحاً أزلاً، لم يكن المشيئة الأزلية مُتعلِّقة إلَّا بإيجاده فيما لا يزال. فالواقع واجب الوقوع فيما لا يزال في الوقت الذي عينه للوقوع⁽⁷⁾ العلم التابع للمعلوم الذي لم يكن مُستعداً للوجود إلَّا فيما لا يزال. وكلَّمَا

(1) حاشية على يسار (س، ق 153) بقلم مُخالف، مفادها: «قوله بأنَّ العالم مُحدث: اعلم أنَّ هذا مبني على ما يتبادر من عبارة الجامي من أنَّ الاتفاق من جميع الوجوه، وهي قوله: فالصرفية مُتفقون مع الحكماء في امتناع صدق مُقَدِّم الشرطية الثانية، ومعنى قولنا: «من جميع الوجوه»، أي: ممتنع في الأزل أو فيما لا يزال. وأمَّا أنَّ مُرادَه بامتناع مُقَدِّم الشرطية في الوقت الذي قُدر حدوثه فيه، فهو صحيح، والمعنى حينئذ: وإن لم يشأ وجوده فيما لا يزال، لم يكن. ولا شك في امتناع عدم تلك المشيئة، لأنَّه كما وجده فيما لا يزال علمنا أنَّه قد شاء في الأزل أن يوجد فيما لا يزال، فكيف شاء عدم ما شاء وجوده؟».

(2) في (س) الدوام.

(3) من الفتوحات المكية.

(4) في (هـ) ذلك.

(5) الفتوحات المكية، ج 3، ص 549. وفي (س) لا يزال به.

(6) ليست في (هـ).

(7) في (س) للواقع.

كان كذلك كان مُقَدِّم الشرطية الثانية واقعًا في الأزل لا مُستحيلًا، وبالله التوفيق
 القائل: «إِنْ هُوَ مَدَّ سَوْكَةً فَتَنْ شَلَّةٌ لُحْدٌ إِنْ رَزَوُ سَيِّلًا» [المزمل: 19].
 وكان الجامي قُدس سرّه لما فهم من كلام الفونوي في النفعات ما حمّله على
 أن عزا إليهم ممّا نصوصهم تأباه، لم يرتض أن يكون كلام المُحقّق سعد الدّين
 سعيد الفرغاني قُدس سرّه في مُقَدِّمة مُتَهَيّ المدارك⁽¹⁾ على ظاهره، حيث قال:
 "قولهم بأنّ ما لم يشأ لم يقع صحيح الإيجاب، فضلًا عن الاختيار
 الجازم المذكور. وأنت تعلم أنّ مُجرّد صدق الشرطية لا يقتضي صدق
 المُقَدِّم ولا إمكانه"⁽²⁾ كما قال. لكنه ثبت بالشرع المعصوم من الخطأ،
 والكشف المؤيد بالشرع أنّ العالم مُحدث. وهما شاهدا صدق عند
 المؤمنين، وكلّما كان كذلك كان القول بـ "الإيجاب" باطلًا، وكذا القول
 بالاختيار الجازم إذا قُسرَ بإرادة الإيجاد في الأزل. وأمّا "الاختيار الجازم"
 بمعنى أنّه لا يكون منه تعالى إلا ما سبق به العلم بعد القول بأنّ العالم
 مُحدث فهو صحيح مللّول عليه شرعًا وكشفًا وعقلًا. فمُقَدِّم الشرطية الثانية
 في قوله صلى الله عليه وسلم المروي في سنن أبي داود وغيره: «(ما شاء
 الله كان، وما لم يشأ لم يكن)»، واقع في الأزل. بدليل قوله صلى الله /
 عليه وسلم في صحيح البخاري: «(كان الله ولم يكن شيء غيره)». فقول
 الفرغاني قُدس سرّه: إنّ هذا المدّ -أي: مدّ ظلّ التكوين- على الكائنات
 كان على سبيل الإرادة والاختيار لقوله: "ولو شاء" لا بالذات على ظاهره.
 فالعالم مُحدث، والله فاعل بالاختيار، وإن كان الحق لا يكون منه إلّا ما
 سبق به العلم الأزلي، وبالله التوفيق الخفي العزيز الولي⁽³⁾. انتهى كلام
 شيخنا أيّده الله، وفيه غاية التحقيق الشافي الوافي، ونهاية البيان الواضح
 الكافي. والله أعلم⁽⁴⁾.

[١٤٦]

- (1) حاشية على يمين (س، ق 154) مفادها: "وهو شرحه على 'نظم السلوك' وهو الثانية الكبرى لابن الفارض". ولم نعث على النصّ المقتبس.
- (2) قارن مع مصباح الأئس لمحمد بن حمزة الفناري، تحقيق محمد خواجوي، طهران 1426 هـ، ص 240.
- (3) أشرنا سابقًا إلى أن كل ما ورد تحت عنوان: الله تعالى فاعل بالاختيار، وبلغ نحو 10 صفحات، مقتبس من رسالة الملك المختار للكوراني، ق 157-162.
- (4) حاشية في (ت) مفادها: "مقابلة".

[3] [الاعتراض الثالث: التشبيه والتنزيه، المُبَابَةُ والمُشَابَهَةُ بين الله والإنسان]

قال [الكازروني]: الاعتراض الثالث:

قال الشيخ قُدُس سرّه في فص آدم: افما وصفناه تعالى بوصف إلّا كنّا نحن ذلك الوصف، وفي نسخة: «إلّا لنا نحن» باللام دون الكاف. وإنّما تعالى وصف نفسه لنا بنا. فإذا⁽¹⁾ شَهِدْنَا تعالى شَهِدْنَا نفوسنا، وإذا شَهِدْنَا شَهِدَ نفسه. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي] لم يذكر الأصل [أي الجانب الغربي] أنّ العلماء اعترضوا عليه بذلك كما ذكر في غير هذا الموضع، ولعله توهم ذلك من نفسه، وليس في ذلك اعتراض عليه بوجه من الوجوه. وذلك أنّه التقط ثلاث كلمات من بين كلام الشيخ موهومات للتشبيه، وترك منها ما هو صريح في التنزيه، وهذا من قلة الالتفات إلى تدبّر الكلام. ولنتقل كلام الشيخ [ابن عربي] برقته ليظهر لك ذلك من غير حاجة إلى التأويل.

قال [ابن عربي] رحمه الله تعالى:

«ولا شك أنّ المُحَدَّث قد ثبت حدوثة وافتقاره إلى مُحَدِّث أحدثه لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره (الذي هو المُحَدِّث)، فهو مُرتَبَط به ارتباط افتقار. ولا بدّ أن يكون المُسْتَنَد إليه واجب الوجود لذاته، غنياً في وجوده بنفسه، غير مُفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث وانتسب إليه. ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما يُنسب إليه تعالى من كل شيء: من اسم وصفة، ما عدا الوجوب الذاتي. فإنّ ذلك لا يصحّ للحادث، وإن كان واجب الوجود، لكن وجوبه بغيره لا بنفسه»⁽²⁾. - انتهى.

فهذا تصريح منه رحمه الله تعالى بالمُبَابَةُ والغيرية بين الله وبين الإنسان

من وجوه شتى، وهي كونه تعالى مُحَدِّثاً - بكسر الدال -، والعبد مُحَدَّثاً / بفتحها، [142]

(1) في (س) وإذا.

(2) فصوص الحكم، ص 53.

وكونه تعالى غنياً والعبد مُفْتَقَرًا، وكونه تعالى مُعْطِي الوجود -بكسر الطاء- والعبد مُعْطَاه بفتحها، وكونه تعالى مُسْتَنَدًا إليه -بفتح النون- والعبد مُسْتَنَدًا بكسرهما، وكونه تعالى مُتَتَبِّيًا إليه والعبد مُتَتَبِّيًا، وكونه تعالى واجبًا والعبد مُمَكَّنًا، وكونه تعالى واجب الوجود لذاته والعبد لغيره.

ولما بَيَّنَّ الارتباط بينهما اقتضى ذلك الارتباط استناد العبد، واستناده إليه تعالى، رِبِّيٌّ أَنَّ الاستناد إلى من ظهر عنه الحادث يقتضي كون الحادث على صورته. وقد تقدَّم أَنَّ المراد بالصورة: الصورة المعنوية المعقولة⁽¹⁾ الصفاتية، فالمعنى أن يكون على صفاته تعالى فيما يُنسب إليه تعالى من وصف أو اسم، لأنَّ الظاهر في الحادث عكوس أنوارها ورسوم آثارها. ولما أَفْهَمَتْ هذه العبارة العموم استثنى رحمه الله تعالى فقال: "ما عدا الوجوب الذاتي"، فإنَّ ذلك لا يصحَّ للحادث، لأنَّه وإن كان واجب الوجود، أي: فليس وجوب وجوده لذاته بل بغيره، فإنَّ الخلق بعد تعلق علم الله وإرادته وقدرته وتكوينه يجب وجوده؛ لأنَّ وجود المُمكن لا يتأخَّر عن⁽²⁾ وجود علته التامة. فهذا الكلام من الشيخ رحمه الله غاية التحقيق الناشئة عن كمال التوفيق، وهو مُجمَع عليه بين المِلِّين، بل العقلاء، فافهم.

ثم قال قُدَّس سرّه:

«ثمَّ ليعلم أنَّه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا [تعالى] في العلم به على النظر في الحادث، وذكر أنَّه أَرَانَا آيَاتِهِ فِيهِ (أي: في الحادث- لِيَسْتَدِلَّ بِهَا عَلَيْهِ تَعَالَى ذَاتًا وَصِفَةً. قال تعالى: ﴿سَرُّهُمْ مَا يَبَيِّنُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53])⁽³⁾، فاستدللنا بنا (أي: بأنفسنا باعتبار ظهور صورته المعنوية على التفصيل المار)⁽⁴⁾ عليه تعالى⁽⁵⁾.

(1) في (س) المعقولة.

(2) في (م) عنه. وفي هامش (س، ق 55) ختم دائري لتوثيق المخطوط مفاده: *سلطان الزمان الغاري سلطان سليم خان بن السلطان... مصطفى خان... عفا عنهما الله...*

(3) ما بين قوسين ليس من الفصوص.

(4) ما بين قوسين ليس من الفصوص.

(5) فصوص الحكم، ص 53.

قال تعالى: ﴿وَلِىَ الْأَرْضِ مَلَكُوتٌ يَتْلُو لَيْلَتَهُ لِقُوتٍ • وَلِىَ الْمَعِشَرِ مَلَكُوتٌ﴾ [الذاريات

20-21].

قال قُدس سرّه: «فما وصفناه بوصف أي: من حياة أو علم أو غيرهما، ما عدا القدم والوجوب الذاتي والغنى المطلق، إلا كنا -بالكاف- نحن⁽¹⁾ ذلك الوصف، أي: مُتَصِفِينَ بذلك الوصف⁽²⁾. ويدلّ عليه نسخة 'إلا لنا' (باللام) نحن ذلك الوصف، إلا الوجوب الذاتي الخاص، أي: لا الوجوب الأعم من الذاتي، وبالغير، فإنه / يتصف به [نعم] الحادث أيضًا باعتبار فردة الثاني، أعني الوجوب بالغير كما مرّ.

قال: فلما علمناه تعالى بنا ومنا⁽³⁾ نسبنا إليه تعالى كل ما نسبناه إلينا⁽⁴⁾، أي: فقلنا: إنه حي عالم مريد قدير مُتَكَلِّمٌ سميع بصير، إلى غير ذلك من الصفات التي نحن مُتَصِفُونَ بها، ما عدا الحدوث والافتقار الذاتي ونحوهما. قال: «وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على السنة. انترجم إلينا⁽⁵⁾، أي: الذين يُترجمون عن الله ويُبلّغون عنه إلينا كالأنبياء. فوصف الحق سبحانه نفسه لنا بنا، أي: وصف نفسه على لسان الرسل بصفاتنا، أي: بمثلها، فقال: غفور رحيم شكور حلیم إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث، فإذا شهدناه تعالى، أي⁽⁶⁾: بصفاته، كأننا شهدنا نفوسنا للمشاركة في الصفات، وإذا شَهِدْنَا هو كأنه شهد نفسه لذلك.

(1) قارن مع فصوص الحكم، ص 53.

(2) في هامش (ت) ويخط مُخَالَفٌ للأصل: «وإن اختلف ذلك الوصف فينا وفيه بالقدم والحدوث وتوابعهما». وهذه العبارة خلت منها بقية النسخ. وقول البَرْزَنْجِي: «يدلّ عليه نسخة 'إلا لنا باللام'، يدلّ على أن البَرْزَنْجِي يقارن نسخته المحطوبة من الفصوص مع نسخة أخرى لتوضيح الفروقات الدقيقة في فهم ابن عربي.

(3) في (س) بنا منا.

(4) فصوص الحكم، ص 53 يختلط هنا متن الفصوص مع تدخلات المؤلف. ومن الفصوص هو: «فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجود الحاصر الذاتي. فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا».

(5) فصوص الحكم، ص 53.

(6) ليست في (س).

ثُمَّ لَمَّا كَانَ هَذَا الْكَلَامُ فِيهِ نَوْعٌ لِإِبْهَامٍ لَخْلَافِ الْمَقْصُودِ، وَهُوَ أَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِي الصِّفَاتِ تَقْتَضِي الْإِتِّحَادَ، دَفَعَهُ فَقَالَ: «وَلَا نَشْكُ أَنَّا كَثِيرُونَ بِالشَّخْصِ وَالنَّوْعِ»⁽¹⁾، أَيْ: وَهُوَ تَعَالَى وَاحِدٌ. وَالْكَثْرَةُ⁽²⁾ تُنَافِي الْوَحْدَةَ، فَلَا نَكُونُ نَحْنُ عَيْنَهُ، فَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ كَلَامِنَا ظَاهِرُهُ الْمَوْهَمُ لِلْإِتِّحَادِ. وَإِنَّا وَإِنْ كُنَّا عَلَى حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ تَجْمَعُنَا كَالْحَيَوَانَ السَّاطِقِ أَوْ الْإِنْسَانِ، فَتَعْلَمُ فَعَلًا أَنَّ ثَمَّةَ فَرْقًا بَيْنَ الْأَفْرَادِ وَالْأَشْخَاصِ، بِهِ تُمَيِّزُ الْأَشْخَاصَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا كَانَتْ الْكَثْرَةُ فِي الْوَاحِدِ، أَيْ: النَّوْعِ الْوَاحِدِ. وَإِذَا عَرَفْتَ أَنَّ بَيْنَ أَفْرَادِ الْعَالَمِ، بَلْ بَيْنَ الْأَشْخَاصِ الْإِنْسَانِيَّةِ، فَرْقًا يُمَيِّزُ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، فَكَذَلِكَ الْحَالُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْحَقِّ تَعَالَى أَيْضًا، فَالْمُشَارَكَةُ فِي الْوَصْفِ لَا تَقْتَضِي الْإِتِّحَادَ. فَإِنَّهُ وَإِنْ وَصَفْنَا سُبْحَانَهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، فَلَا بَدَّ مِنْ فَرْقٍ يُمَيِّزُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ لَا يُشَارِكُنَا فِيهِ وَلَا يُشَارِكُهُ فِيهِ. وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا افْتِقَارُنَا إِلَيْهِ فِي الْوُجُودِ وَتَوَقُّفُ وَجُودِنَا عَلَيْهِ، لِإِمْكَانَاتِهِ وَغَنَائِهِ عَنْ مِثْلِ مَا افْتَقَرْنَا إِلَيْهِ. فَبِهَذَا صَحَّ لَهُ الْأَزَلُ وَالْقِدَمُ، إِلَى آخِرِ مَا قَالَ قُدُّوسُ سِرِّهِ.

فَانْظُرْ إِلَى هَذَا اللَّفْظِ الَّذِي مِثْلُ الدَّرْهِلِ تَجَدُّدٌ فِيهِ خَلَلًا أَوْ عِلَلًا؟ كَلَّا وَحَاشَا⁽³⁾، وَإِنَّمَا هَذَا الرَّجُلُ⁽⁴⁾ النَّقْطَةُ ثَلَاثُ كَلِمَاتٍ مُوَهِّمَاتٍ / فَلَفَقَهَا وَحَذَفَ الْأَلْفَاظَ الَّتِي تَدْفَعُ الْإِبْهَامَ، فَأَخْرَجَ الْكَلَامَ عَنِ النَّظَامِ. وَإِذَا تَبَيَّنَ لَكَ أَنَّ لَا اعْتِرَاضَ⁽⁵⁾ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ، مَعَ مُلَاحَظَةِ مَا حُذِفَ مِنْهَا، بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، فَلْتَرْجِعْ إِلَى ذِكْرِ جَوَابِ الْأَصْلِ [الْجَانِبِ الْغَرْبِيِّ].

[3] قَالَ [الْكَازِرُونِي] الْجَوَابُ: اعْلَمْ - فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكَ بَابَ الْعِرْفَانِ -، أَنَّ مَنَشَأَ هَذَا الْاعْتِرَاضِ عَدَمُ الْعِلْمِ بِقَوَاعِدِ أَهْلِ السَّنَةِ، لِأَنَّهُ عَلَى قَوَاعِدِهِمْ. فَإِنَّهُمْ أَثْبَتُوا لَهُ -نَعَالِي وَتَقْدُسَ- صِفَاتٍ زَائِدَةً مِنْ بَابِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ. وَمُرَادُهُمْ مِنَ الْغَائِبِ الْحَقِّ، لِأَنَّهُ غَائِبٌ عَنِ إدْرَاكِنَا، وَمِنَ الشَّاهِدِ مَا تُدْرِكُهُ مِنْ

(1) فصوص الحكم، ص 53.

(2) فِي (س) كَلِمَةُ "الْكَثْرَةُ" غَيْرُ وَاضِحَةٍ.

(3) فِي (س) حَاشَا.

(4) فِي هَامِشِ (ت) الْمُعْتَرِضُ.

(5) فِي (م) الْاعْتِرَاضُ.

صفاتنا. وقالوا: إِنَّ الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فينا صفات زائدة على ذواتنا، وليست فينا عين⁽¹⁾ الذات. فيجب أن تكون في الحق تعالى أيضًا زائدة على ذاته سبحانه، ولا تكون عين ذاته تعالى. وقياس الغائب على الشاهد قد يصح إذا وجد اشتراك بين المقيس والمقيس عليه. ولما اشتركت الصفات بيننا وبينه تعالى في المفهوم، وإن اختلفت في اللوازم، صدق أن مُشاهدتنا صفاتنا مُشاهدة له تعالى، ومُشاهدته صفاته مُشاهدة لنا. لأن كل وصف وصفناه به تعالى هو وصفنا، بل كنا عين تلك الأوصاف. لأن صفاته تعالى لما كانت زائدة كانت مُمكنات لذواتها واجبات به تعالى، فصارت مثلنا في هذا الوصف. لأن جميع الموجودات من العالم مُمكنات لذواتها واجبات بالله، فصار كلام الشيخ عين كلام أهل السنة. وجماعة من كمال جهلهم ظنوه مُخالفًا لكلامهم.

فإن قيل: "قياس الغائب على الشاهد" دليل ضعيف، ولا يُبنى كلام الشيخ قُتس سرّه على مثل هذه الأمور الضعيفة، ولا سيما قد ضعف هو في الفتوحات، وفي رسالة الجلالة، وغيرهما قياس الغائب على الشاهد ونفاؤه⁽²⁾.

قلنا [الكازروني]: إذا صح كلامه على قواعد أهل السنة فليس للخصم تكفيره، سواء كان قويًا أو ضعيفًا. على أننا سنورد جوابًا قويًا لا يقدر أحد على دفعه إن شاء الله تعالى، وهو هذا:

اعلم، جعلك الله من أهله، أن صفات الباري تعالى نوعان؛ أحدهما:

الصفات الثبوتية كالحياة والعلم والقدرة وغيرها، والثاني: الصفات السلبية / (هـ)
مثل: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وغيرها. وإثبات كل من النوعين موقوف على تصور فهمه، لأنّ الشيء ما لم يُتصور لم يمكن⁽³⁾ نفيه ولا إثباته. ونحن إذا تصوّرنا الحياة والعلم مثلاً وجدناه في أنفسنا فأثبتناه للحق تعالى، وعلى هذا القياس سائر الصفات الثبوتية، فنعلم أن الصفات التي أثبتناها للحق تعالى مُماثلة

(1) في (م) غير.

(2) نفاه ابن عربي كما نفاه ابن رشد من قبل.

(3) في (س) يكن.

لصفاتها في الحقيقة، وإن خالفها في اللوازم. وهذا المعنى في الصفات السلبية أظهر، مثلاً تصوّرنا الجسم وعلمنا أنه مُمكن الوجود، فسلمنا عنه واجب الوجود، وعلى هذا باقيها. فصَحَّ قول الشيخ: «فما وصفناه» - (أي: الباري تعالى) - بوصف إلّا وكنا نحن ذلك الوصف، (أي: عينه)، والمُرَاد من قول الشيخ قُدس سرّه «نحن» ماطر المُمكنات. وفي بعض نسخ الفصوص «إلّا وكنا نحن ذلك الوصف»، أي: باللام كما مرّ، يعني: لنا مثل ذلك الوصف، وإن كانت صفاتها حادثات ومُتناهية التعلّق، وصفاته تعالى قديمة غير مُتناهية. وإذا تُصوّر هذا الكلام كما ينبغي لا جرم ظهر معنى ((خلق الله آدم على صورته))، وزهر وبهر، من غير شائبة تجسيم أو تشبيه. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزُنْجِي]: قد مرّ بيان الصورة بأنّه بيان، ومرّ مُبالغة الشيخ رحمه الله في نفي التشبيه والتجسيم، وحكمه⁽¹⁾ بجهل المُشَبَّهة والمُجَسِّمة قبل هذا من زياداتنا، فراجعهُ فإنّه مهم. والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: إنّ جماعة من المشايخ العظام وعلماء الإسلام قالوا: إنّ إطلاق العلم وغيره من الصفات الثبوتية على الحق والإنسان ليس من الاشتراك المعنوي، بل من قبيل الاشتراك اللفظي. قلنا: مُرادهم أنّ صفاته تعالى لمّا لم تكن من الأعراض فتتجدّد، ولم تكن حادثة، ولم تكن مُتناهية الأثر، بخلاف صفات الإنسان فإنّها أعراض مُتجدّدة وحادثة ومُتناهية الأثر، لا جرم كانت الماهية الشخصية من تلك الأفراد⁽²⁾ القائمة بذات الحق مُخالفة للماهية الشخصية للأفراد القائمة بذات الإنسان، فكانت في قوّة الاشتراك اللفظي. ولو لم يكن هذا مُرادهم، لزم أن لا يكون تصوّرنا شيئاً من الصفات الثبوتية التي أثبتناها للحقّ تعالى بوجه من الوجوه، ويلزم من هذا جهلنا بصفاته / تعالى. والحال أنّ مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها في الواجب والممكن واحد بديهة⁽³⁾، والمنع مُكابرة.

(1) في (س) حكم.

(2) في (م) بدلاً من 'من تلك الأفراد'، ورد: للأفراد.

(3) في (ت) بديهي.

[4] [الاعتراض الرابع: خاتم الرسل وخاتم الأولياء]

الاعتراض الرابع: قال الشيخ قُدس سرّه في "فصل ثبت عليه السلام" بعد أن ذكر بعض العلوم الكشفية:

"وليس هذا العلم إلّا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلّا من يشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلّا من يشكاة الولي الخاتم؛ حتى إنّ الرسل أيضًا لا يرونه متى رأوه إلّا من يشكاة خاتم الأولياء. (فلأنّ الرسالة والنبوة، أعني نبوة التشريع ورسالته، تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدًا) فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلّا من يشكاة⁽¹⁾ خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟⁽²⁾".

فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبت من الختم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه.

وقال في هذا الفصل:

"لما مثل النبي صلى الله عليه وسلم [النبوة] بالحائط من اللَّبِن وقد كُمل سوى موضع لبنة واحدة⁽³⁾، فكان النبي صلى الله عليه وسلم تلك اللَّبنة. غير أنّه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلّا كما قال: [لبنة واحدة]⁽⁴⁾، وأمّا خاتم الأولياء فلا بدّ له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لَبِنَتَيْنِ، واللبن من ذهب وفضة، فيرى اللَّبِنَتَيْنِ اللَّتَيْنِ ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لَبنة فضة وَلَبنة ذهب، فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللَّبِنَتَيْنِ، فيكون خاتم الأولياء تينك اللَّبِنَتَيْنِ فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها لَبِنَتَيْنِ أنّه تابع

(1) في (س) مشكوة. وهي على رسم القرآن الكريم "مشكوة" [النور 35].

(2) فصوص الحكم، ص 62. والزيادة ما بين قوسين من الفصوص.

(3) كلمة: "واحدة" غير واردة في الفصوص.

(4) في الفصوص ورد النص على النحر الآتي: "غير أنّه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلّا كما قال لَبنة واحدة"، ص 63.

لشرح خاتم الرسل [في الظاهر] وهو موضع اللبنة الفضة وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام؛ كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة مُتَّبَع فيه، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بد أن يراه هكذا، وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن. فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول (...). فكل نبي من لدن⁽¹⁾ آدم [إلى آخر نبي] ما منهم أحد يأخذ إلا من بشكاة خاتم النبيين، [وإن تأخر وجود طيته] فإنه بحقيقته موجود وهو قوله [صلى الله عليه وسلم]: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))، (...) وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين⁽²⁾.

[444] وصرح في مواضع من الفتوحات بأنه نفسه خاتم الأولياء⁽³⁾، / وقال فيها: «رأيت في المنام الكعبة المشرقة قد بنيت من اللبن: الفضة والذهبية، ونقص منها لِبَتَان؛ إحداهما من ذهب، والأخرى من فضة، ورأيت نفسي مُنطَبِعا في موضع اللَّبَتَيْنِ فتمَّ الجدار بانطباعي فيه⁽⁴⁾».

فأنكر العلماء القشيريون⁽⁵⁾ عليه بذلك، وقالوا: كيف يأخذ الرسل وخاتم الرسل⁽⁶⁾ من خاتم الأولياء، ويحتاجون إليه؟ وكيف يكون هو خاتم الأولياء وقد جاء بعده أولياء لا يُحصون؟ وكيف تكون الرسالة لبنة الفضة والولاية لبنة الذهب؟ وكيف يكون خاتم الأولياء ولياً وآدم بين الماء والطين؟ هنا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وهذا الاعتراض الرابع أربعة اعتراضات في المعنى، ولا

- (1) في (م) ولد.
- (2) فصوص الحكم، ص 63-64. و (...) تشير إلى وجود زيادة في الفصوص لم يذكرها المؤلف.
- (3) حاشية على يمين (م، ق 158) معادها: قف على رؤيا الشيخ.
- (4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 318.
- (5) تردد من السامع لأنها وردت بحطه أحياناً القشيريون والعلماء القشيريون هم الفقهاء أو علماء الظاهر.
- (6) «وخاتم الرسل» ليست في (هـ).

بذ: أولاً من بيان معنى الولي، ثم بيان معنى خاتم الولاية، ثم بيان أقسامه، ثم بيان مُراد الشيخ بخاتم الولاية، ثم بيان⁽¹⁾ تحقيق المقام وكلام الناس فيه، ثم الشروع في جواب الاعتراضات. فهذه تسعة مقامات:

[المقام الأول: في بيان معنى الولي وتعريفه]

فلنذكر كلام الأصل [الجانب الغربي] ثم نستترك ما فات بتوفيق الله تعالى. والله أعلم.

قال [الكازروني]: اعلم حرسك الله من كل سوء، ينبغي تعريف⁽²⁾ الولي أولاً ثم نشرع في بيان كلام الشيخ قُتس سرّه.

أما الولي: فهو شخص عارف بالله تعالى وبصفاته بقدر الطاقة البشرية، ويكون تابعاً لنبي من الأنبياء المتبوعين، أصحاب الشرائع، قبل أن يُنسخ شرعه، مُلزماً للعبادة الصورية والمعنوية، مُجتنباً عن المعاصي ظاهراً وباطناً، مُحترزاً⁽³⁾ عن اللذات والشهوات المُباحة. وظهور الكرامات والخوارق ليس شرطاً في الولاية، بل ولا القدرة عليها ليست شرطاً فيه، أي: وإنما يُعتبر فيه الاستقامة في الدين. وليس الولي بمعصوم، وإنما هو محفوظ، ويعين عناية الله ملحوظ.

[الحقيقة المحمدية]

والرسول له ثلاث مراتب؛ الأولى: الولاية، والثانية: النبوة، والثالثة: الرسالة.

ولما قال خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام: ((أول ما خلق الله العقل)) مرة، و((أول ما خلق الله القلم)) مرة، و((أول ما خلق الله نوري)) أخرى، جمع العلماء المُحققون بين هذه الأحاديث الثلاثة بأن هذه الثلاثة الأسماء عبارة عن مُسمى واحد وهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، فروحه صلى الله عليه

(1) ليست في (هـ).

(2) في (س) أن تعرف. وفي هامش (ت) ورد: تعريف الولي.

(3) في (س) متحرزاً.

[45]

وسلم أول الموجودات. فمن حيث / إنه أول من تعقل مبداء سُمي العقل الأول، ومن حيث إنه مُظهر حروف الموجودات وكلماتها سُمي القلم، ومن حيث إنه مُدبر الجسم الطيب الطاهر العنصري الذي لخاتم الرسل سمي نوره صلى الله عليه وسلم. ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين)).

وحضرة الشيخ قدس سره قال في أول الفتوحات المكية في الباب الثالث: إنَّ 'المفعول الإبداعي' هو 'الحقيقة المُحمدية' عندنا، والعقل الأول عند غيرنا. وجميع الأرواح البشرية والملكية والأرضية والسمائية والفلكية بأجمعهم ظهرت من حقيقة 'العقل الأول'، كظهور الشرج المتعددة الكثيرة من أول سراج ظهر من مقارعة الحجر والحديد. فجميع أنوار الأنبياء والأولياء إنما ظهرت من نور محمد صلى الله عليه وسلم، ولهذا اتفق مُكاشفوا الأولياء على أن جميع الأنبياء والرسل الذين كانوا في الأزمنة المُتقدمة كانوا نواباً عنه صلى الله عليه وسلم. ولهذا قال: ((لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي)). وكان في ليلة المعراج إماماً وكل الأنبياء مأمومين مُقتدين به، ولهذا أيضاً صارت شريعته ناسخة لجميع شرائع الأنبياء. ولهذا أيضاً قال: ((أنا سيد ولد آدم))⁽¹⁾.

وقال قدس سره في الباب العاشر من الفتوحات المكية:

'ورد في الخبر أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((أنا سيد ولد آدم ولا فخر))... وفي صحيح مسلم: ((أنا سيد الناس يوم القيامة)). فثبت له السيادة والشرف على أبناء جنسه. وقد قال: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))، يريد: يعني كنت أعلم نبؤني، فأنبأه الله تعالى في حالة كونه روحاً قبل إيجاد الأجسام الإنسانية.

فالأنبياء كلهم نوابه من آدم إلى عيسى صلوات الله عليهم أجمعين. ولهذا كان معوناً إلى كافة بني آدم، أي: كما قال صلى الله عليه وسلم: ((بعثت إلى

(1) انظر الفتوحات المكية، ج 1، ص 94. البرزنجي سوف يعقب بعد بضع صفحات على هذا الاقتباس بأن 'ما فيه من الفتوحات سوى كلمتين' وسيورد النص كما هو في الفتوحات.

الخلق كافة))، بخلاف بقية الأنبياء والرسل، فإنهم ما كانوا أنبياء إلا بعد البعثة، ولا يُعشوا إلا إلى أقوام مخصوصين. فمن آدم إلى يوم القيامة ملكه، وكان المدد من روحانيته يصل إلى الأنبياء بالشرائع التي بُعثوا بها، وبما صدر منهم وظهر في زمان رسالتهم ونبوتهم. لكن لما لم يكن موجوداً في عالم الحس نُسبت كل شريعة إلى من أتى بها، / وهي في الحقيقة شرع محمد صلى الله عليه وسلم، [485] وإن⁽¹⁾ كانت عينه مفقودة؛ كما يأتي عيسى في آخر الزمان وهو رسول، وإنما يعمل بشرع محمد صلى الله عليه وسلم لا بشرعه الذي كان قبل رفعه⁽²⁾.

ونفضل هذا المعنى مُفَضَّلًا مُدَلَّلًا، وكذلك في الباب الثاني وغيرهما من أبواب الفتوحات⁽³⁾.

[المقام الثاني: في بيان أقسام الولاية المحمدية وغير المحمدية]

والمقام الثاني في بيان أقسام الولاية والولي، وفي ضمنه بيان خاتم الولاية:

قال [الكازروني]: اعلم حماك الله من كل مكروه أن الولاية أربعة أقسام: لأنها إما مُحَمَدِيَّة أو غير مُحَمَدِيَّة.

فالمُحَمَدِيَّة ثلاثة أقسام، وغير المُحَمَدِيَّة قسم واحد، ولكل قسم خاتم.

وقبل تقرير هذه الأقسام ينبغي أن يُعلم أنه لما كان جميع الشرائع شرعه، فإنَّ شرعه الخاص به الذي كان في زمان ظهور جسده الشريف مُشتمل على فوائد جميع تلك الشرائع وقواعدها ودقائقها وفنائلها. ورسالته الخاصة كذلك مُشتملة على سائر الرسالات، ونبوته مُشتملة على سائر النبوات، وولايته مُشتملة على سائر ولايات الأنبياء والأولياء. ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: ((علمت علم

(1) في (س) ولو.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 134-135 باختصار وتصرف من غير إخلال بالمعنى

(3) في (س) بعد كلمة الفتوحات يوجد حرف 'أي' وقد سبق استخدامه، ولا تعرف دلالة.

الأولين والآخرين))، ولكن مع اشتماله على سائر الولايات والنبؤات والشرائع، فله خصوصية ليست في شريعة أحد ولا نبؤته ولا رسالته. ولما كانت الأولياء ورثته فكل من ورث منه صلى الله عليه وسلم تلك الخصوصية سُمِّيَ مُحَمَّديًا. ومن ورث منه صلى الله عليه وسلم خاصة موسى سُمِّيَ موسويًا، وهكذا العيسوي والإبراهيمي والإسحافي واليعقوبي، وكذا سائر الأنبياء. وهذا معنى كلام هذه الطائفة في اصطلاحهم "فلان على قدم النبي الفلاني أو على قلبه"، يُريدون أنَّ علوم⁽¹⁾ ذلك النبي وتجلياته ومقاماته حصلت لهذا الولي بواسطة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم. فهي حصلت له بواسطة ذلك النبي الذي هو على قلعه، لكن⁽²⁾ من إشكاة محمد صلى الله عليه وسلم، فذلك الولي محمدي إبراهيمي، أو محمدي موسوي، أو محمدي عيسوي، وهكذا.

فإذا علمت الفرق بين الولاية المُحمَّدية وغيرها، فاعلم - جعلك الله من أوليائه - أنَّ الولي بالولاية المُحمَّدية ثلاثة أنواع:

الأول: هو الجامع بين التصرف في العالم الصوري والعالم المعنوي ومقرونًا بالخلافة، كالخلفاء / الأربعة رضي الله عنهم. [٤٤]

والثاني: هو الجامع بين التصرفين غير مقرون بالخلافة، ولو كانت له صورة الخلافة كالسلاطين. وهذا نوعان؛ الأول: أن يكون له التصرف الصوري فقط، والثاني: أن يكون له التصرف المعنوي، ولا يكون له الحكم الصوري.

والثالث من المُحمَّدي: أن لا يكون جامعًا بين التصرف في العالمين، بل يكون مُتصرفًا في العالم المعنوي، ولا يكون له الحكم الصوري.

والقسم الرابع من الولاية هو غير المُحمَّدية: وهو عبارة عن ولاية سائر الأنبياء كائنًا من كان، فجميع ذلك قسم واحد، ولكل واحد من هذه الأقسام الأربعة خاتم، أي: وهذا هو المقام الثالث⁽³⁾.

(1) ليست في (ها).

(2) في (م) لكوه.

(3) ك في هامش (ت) وهذا هو المقام الثالث.

[المقام الثالث: في بيان أن لكل ولاية ختمًا]

فخاتم القسم الأول وهو النوع الأول من الولاية المحمدية، وهو الجامع بين التصرفين مقرونًا بالخلافة الحقيقية هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فإنه خاتم الخلفاء الراشدين وآخرهم، لقوله صلى الله عليه وسلم: ((الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكًا عضوًا))، وفي رواية: ((خلافة النبوة ثلاثون سنة)). وقد استشهد رضي الله عنه على رأس ثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومعاوية فمن بعده ليسوا خلفاء، وإنما هم ملوك. روى الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق في ترجمة عمر رضي الله عنه عن أنس رضي الله عنه أنه قال: قال لي علي رضي الله تعالى عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((أنا خاتم الأنبياء وأنت يا علي خاتم الأولياء)). وابن عساكر من كبار أئمة المحدثين من أهل السنة والجماعة. وهذا الختم يقال له: "الختم الكبير".

وخاتم النوع الثاني من المحمدي هو الجامع بين التصرفين الصوري والمعنوي غير المقرون بالخلافة. وهو "المهدي" في آخر الزمان، واسمه محمد بن عبد الله، يُشبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلق، بالفتح، يعني الصورة دون الخلق، فإنه في الخلق تحته، ولا يتولى الأمر بعده ولي سلطان. وهذا النوع من الولاية يُختَم به ويقال له: "الختم الصغير". والشيخ قُتُس سرّه في الباب السادس والعشرين وثلاثمئة في معرفة وزراء المهدي صرح بخاتمية المهدي حيث قال:

أَلَا إِنَّ خَتَمَ الْأَوْلِيَاءِ شَهِيدُ

وَعَيْنُ إِمَامِ الْعَالَمِينَ فَهَيْدُ / [٤٤٨]

هُوَ السَّيِّدُ الْمَهْدِيُّ مِنْ آلِ أَحْمَدِ

هُوَ الصَّارِمُ الْهِنْدِيُّ حِينَ يَبِيدُ^(١)

(١) الفتوحات المكية، ج 3، ص 328. في (س) الياء فيهما نقص.

وخاتم النوع الثالث من المُحمدي الشيخ محيي الدين محمد بن علي بن العربي قُدس سرّه، ويقال له: "الخاتم الأصغر". وهو خاتم النوع الثالث من المُحمدي الذي لا يكون جامعًا بين التصرّف الصوري والمعنوي، بل يكون نصرّفه معنويًا فقط، ولا يكون مقرونًا بالخلافة. وقد قال قُدس سرّه⁽¹⁾ في الباب الثالث والأربعين من الفتوحات:

«أَنَا خُتْمُ الْوَلَايَةِ دُونَ شَيْءٍ

لِوَرِثِ الْهَاشِمِيِّ مَعَ الْمَسِيحِ»⁽²⁾

وقال في الباب الخامس والستين:

«رَأَيْتُ رُؤْيَا وَعَدَدْتُهَا بِشَرِّى مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ مُوَافِقٌ لِلْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الْوَاردِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَمَّا مَثَلَ لَنَا نَفْسُهُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ قَالَ: ((مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا فَأَكْمَلَ بِنَاءَهُ إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ، فَأَنَا تِلْكَ اللَّبَنَةُ، وَبِى تَمَّ بِنَاءُ النَّبَوَةِ، فَلَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيٍّ)). وَإِنِّي رَأَيْتُ بِمَكَّةَ فِي الْمَنَامِ أَنَّ الْكَعْبَةَ بُنِيَتْ لَبَنَةً مِنْ فِضَّةٍ وَلَبَنَةً مِنْ ذَهَبٍ وَقَدْ كَمَلَ بِنَاؤُهَا، فَتَنَظَّرْتُ فَإِذَا بَيْنَ الرُّكْنِ الْبِيعَانِيِّ وَالرُّكْنِ الشَّامِيِّ نَقُصْتُ لَبْنَتَانِ، فِي الصَّفِّ الْأَعْلَى لَبَنَةٌ مِنْ ذَهَبٍ، وَفِي الَّذِي تَحْتَهُ لَبَنَةٌ مِنْ فِضَّةٍ، وَرَأَيْتُ نَفْسِي مُنْطَبِحًا فِي مَوْضِعِ اللَّبْنَتَيْنِ، فَكُمُلْتُ بِي، وَلَمْ يَبْقَ فِيهَا نَقْصٌ. فَانْتَبَهْتُ وَشَكَرْتُ اللَّهَ تَعَالَى، وَقُلْتُ: هَذِهِ بَشَارَةٌ بِخْتِمَةِ الْوَلَايَةِ. ثُمَّ عَبَّرْتُ الرُّؤْيَا عَلَى بَعْضِ عُلَمَاءِ هَذَا الشَّأْنِ فَأَخْبِرَ عَلَى طَبَقِ مَا مَرَّ فِي خَاطِرِي. فَالَّهِ أَسْأَلُ أَنْ يَتِمَّهَا عَلَيَّ بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ، فَإِنَّ الْإِخْتِصَاصَ لَا يَقْبَلُ التَّحْجِيرَ وَلَا الْمُوَازَنَةَ وَلَا الْعَمَلَ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»⁽³⁾.

وخاتم القسم الرابع من مُطلقِ الولاية، وهو غير المُحمديّة، هو عيسى ابن

(1) في (س) سر سرّه.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 244.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 318-319، بتصرف بسيط.

مريم عليه السلام، وبعده لا يوجد ولي أصلاً، وهو⁽¹⁾ "الخاتم الأكبر". قال الشيخ قُدس سرّه في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات:

«إِنَّ من شرف محمد صلى الله عليه وسلم أَنْ خاتم الولاية في أمته نبي مكرم صلى الله عليه وسلم، وهو عيسى عليه السلام، وهو أفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم⁽²⁾. وقد نبّه عليه الإمام محمد بن علي الترمذي في كتاب ختم الأولياء وفضله على أبي بكر وعلى جميع الصحابة؛ لأنه وإن كان ولياً في هذه الأمة المُحمّدية لكنّه نبي ورسول في نفس الأمر، فله يوم القيامة حشران: حشر في / جُملة الأنبياء بعلم النبوة والرسالة، وأصحابه أتباعه، فيكون متبوعاً [47] كسائر الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه. وحشر آخر معنا، فهو ولي من هذه الأمة تحت لواء محمد صلى الله عليه وسلم، ومُقَدّم على جميع الأولياء. فجمع الله له بين النبوة والولاية. وليس في يوم القيامة من الرسل من يكون رسول من أتباعه إلّا محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه يُحشر يوم القيامة في أتباعه عيسى وإلياس، وهما رسولان صلوات الله عليهم أجمعين⁽³⁾.

انتهى كلام الترمذي مُترجماً. وذكر مثل ذلك في الباب الرابع عشر من الفتوحات.

فتقرّر ونحزّر أنّ خاتمي الولاية أربعة: الأكبر عيسى ابن مريم عليه السلام، والأصغر الشيخ محيي الدين قُدس سرّه، والكبير علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكزّم وجهه، والصغير محمد بن عبد الله المهدي رضي الله عنه.

ثمّ إنّ الشيخ في الفتوحات أثبت خاتماً آخر للولاية غير من ذكرنا، وهذا العبد الحقير [الكازروني] في أمر ذلك الخاتم حيران⁽⁴⁾: تارة يأتي في الخاطر

(1) في الهامش الأيمن من (س، ق 161) كلمة "بلغ" تُشير إلى مقالة السخ.

(2) في الهامش الأعلى الأيسر من (س، ق 61ب) كلمة "بلغ".

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 185. بصرف بسيط.

(4) في (س) خيران.

أنه الشيخ نفسه، وثارة أنه غيره. والأولى والأنسب أن أترجم مُحَضَّل كلام الشيخ في أمر ذلك الخاتم، ثم أشرع في جواب الاعتراض.

قال قُدس سرّه في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات، بعد ذكر ما نقلت عنه قريباً:

«لِلوَلَايَةِ الْمُحَمَّدِيَةِ خَاصَّةً دُونَ الْوَلَايَةِ الْعَامَةِ خَتَمٌ أَصْغَرُ هُوَ فِي الرِّتْبَةِ دُونَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَلَدَ فِي زَمَانِنَا وَرَأَيْتُهُ وَاجْتَمَعْتُ بِهِ وَعَايَنْتُهُ، فَرَأَيْتُ الْعَلَامَةَ الَّتِي فِيهِ. فَلَا يَكُونُ بَعْدَهُ وَلِيٌّ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ الَّذِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَّا وَهُوَ دُونَ هَذَا الْخَتَمِ الْأَصْغَرِ وَتَحْتَ حَيْطَةِ وَلَايَتِهِ. وَنَسَبَةُ الْأَوْلِيَاءِ الَّذِينَ بَعْدَهُ إِلَيْهِ نَسَبَةٌ⁽¹⁾ عِيسَى فِي مَقَامِ النَّبَوَّةِ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ، فَلَا رَسُولَ وَلَا نَبِيٍّ بَعْدَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَهَذَا حُكْمُ الْوَلِيِّ الَّذِي يَأْتِي بَعْدَ هَذَا الْخَتَمِ⁽²⁾».

وقال في الباب الثالث والتسعين في الفصل الثاني:

«الْخَتَمُ خَتَمَانِ: خَتَمٌ يَخْتَمُ بِهِ الْوَلَايَةُ (أَي: الْمَطْلُوقَةُ)⁽³⁾ وَخَتَمٌ يَخْتَمُ اللَّهُ بِهِ الْوَلَايَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ. أَمَّا خَتَمُ الْوَلَايَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ فَهُوَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَهُوَ وَلِيُّ النَّبَوَّةِ الْمَطْلُوقَةِ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ⁽⁴⁾، لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ نَبَوَّةُ التَّشْرِيعِ وَلَا رِسَالَتُهُ، فَيَنْزِلُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ وَارِثًا لِلْخَاتَمِ وَلَيْسَ بَعْدَهُ وَلِيٌّ. وَأَمَّا خَتَمُ الْوَلَايَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ فَهُوَ لِرَجُلٍ مِنَ الْعَرَبِ / مِنْ أَكْرَمِهَا أَصْلًا وَبِدَا⁽⁵⁾، وَهُوَ الْيَوْمَ فِي زَمَانِنَا مُوْجُودٌ، عَرَفْتُهُ وَرَأَيْتُ عِلَامَتَهُ الَّتِي أَخْفَاهَا اللَّهُ عَنْ أَعْيُنِ النَّاسِ. كَشَفَ لِي عَنْهَا فِي مَدِينَةِ فَاسٍ حَتَّى رَأَيْتُ خَاتَمَ الْوَلَايَةِ. وَقَدْ ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِالْإِنْكَارِ عَلَيْهِ فِيمَا هُوَ مُتَحَقِّقٌ بِهِ مِنَ الْحَقِّ فِي سِرِّهِ مِنَ الْعِلْمِ بِاللَّهِ. كَمَا خَتَمَ اللَّهُ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّبَوَّةَ وَالشَّرَائِعَ كَذَلِكَ خَتَمَ

(1) فِي (س) بَسَّة.

(2) الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ، ج 1، ص 185 بِتَصْرِفٍ بَسِيطٍ

(3) مِنَ الْمَوْلُفِ وَلَيْتَ فِي الْفَتْوحَاتِ.

(4) فِي (هـ) الْوَلَايَةُ.

(5) فِي (س) وَبِدَا.

الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الإرث المحمدي. وأما غير الوارث المحمدي من الأولياء كالإبراهيمي والموسوي واليسوي صلوات الله عليهم أجمعين، فإنه يوجد منهم بعد الختم المحمدي. وأما الولي الذي يكون على القلب المحمدي فإنه لا يوجد بعده⁽¹⁾، هذا معنى خاتم الولاية المحمدية. وأما خاتم الولاية العامة بمعنى أنه لا يوجد بعده ولي أصلاً فهو عيسى⁽²⁾ عليه السلام. قال: وجمعت بين [صاحبي] عبد الله وإسماعيل ابن سودكين - (أي: وهذا تلميذ الشيخ ومن خواصه) - وبين هذا الختم فدعا لهما وانتفعا به⁽³⁾.

إلى هذا الموضع ترجمة كلام الشيخ رضي الله عنه. هذا معنى كلامه. قلت [البَرْزَنْجِي]: هذه المسألة مثار نفع الأفكار ومُقْتَضٍ بناتها الأبقار، ومن أمهات ما وقع على الشيخ فيه الإنكار.

[نقد البَرْزَنْجِي للكازروني]

وكلام الأصل [الجانب الغربي] فيه غير مُحَرَّر، وما ارتضاء فيه طريق غير مُقَرَّر. فلنذكر⁽⁴⁾ عليه أولاً بالتنقيب على القطمير⁽⁵⁾ والنقيب، ثم نتبعه بالتحريير والتقرير، والله يهدي للحق وهو العليم⁽⁶⁾ الخبير.

فأقول: أما قوله [أي الكازروني]: إن الرسول له ثلاث مراتب فقد ذكره الشيخ قُتُس سرّه في الباب الثالث والسبعين، وزاد مرتبة الإيمان. وجعل كل مرتبة من هذه المراتب ركنًا من أركان اللّين، فاللّين عبارة عن مجموع هذه الأربع. وقال: إن لكل ركن منها نبياً حياً في الأنبياء، قائماً به، وسيأتي نقل بعض كلامه في هذا المعنى.

(1) في (س) بعد.

(2) في (هـ) عيسوي.

(3) الفتوحات المكية، ج 2، ص 49. وهي منقولة تنصرف وعد الله هو بلد الحشي خادم اس عربي، وما وضعناه بين قوسين زيادة من الكازروني.

(4) في (س) فلنذكره.

(5) في (س) القطمير.

(6) في (س) العلي.

وقال [ابن عربي] في الباب السابع والعشرين وثلاثمئة :

«الفرق بين الولاية والرسالة: أنّ الولاية لها الأوليّة ثمّ تنصحب⁽¹⁾ وتثبت فلا تزول، ومن درجاتها النبوة والرسالة، فبئالها بعض الناس ويصلون إليها، وبعض الناس لا يصل إليها. وأمّا اليوم فلا يصل إلى درجة من النبوة -نبوة التشريع- أحد، لأنّ بابها مغلق؛ والولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة، فللولاية حكم الأول والآخر، /والظاهر والباطن، بنبوة عامة وخاصّة، وبغير نبوة. ومن أسمائه تعالى "الولي"، وليس من أسمائه نبي ولا رسول، فلهذا انقطعت النبوة والرسالة، لأنّه لا مُستند لهما في الأسماء الإلهية، ولم تنقطع الولاية فإنّ الاسم "الولي" يحفظها⁽²⁾. انتهى.

وهذا معنى قوله الآنّي في الفصوص: «فإن النبوة والرسالة تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً»⁽³⁾، وقوله الآخر من كون الله يُسمّى: بـ "الوليّ الحميد".

وأما ما عزاه الأصل [أي الجانب الغربي للكازروني] للباب الثالث من الفتوحات فليس فيه ممّا عزاه إليه إلّا كلمتان، فإنّ عبارة الشيخ قدّس سرّه في الباب المذكور:

«اعلم أيّدك الله تعالى أنّ جميع المعلومات علوّها وسفلها حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة»، إلى أن قال: «فالعقل مُستفيد من الحقّ تعالى، مُفيد للنفس، والنفس مُستفيدة من العقل»، وساق الكلام نحو ورقة في الكامل ويبيّن فيه أنّ المفعول لا يُدرك فاعله. ثم قال: «وكذلك "المفعول الإبداعي" الذي هو الحقيقة المُحمّدية عندنا، والعقل الأول عند غيرنا، وهو القلم الأعلى الذي أبدعه الله تعالى من غير شيء، هو أعجز وأمنع عن إدراك فاعله من كل مفعول تقدّم ذكره»⁽⁴⁾. - انتهى.

(1) ي (س) تنصحب.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 101.

(3) فصوص الحكم، ص 62.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 92.

فهذا كما ترى غير ما فهمه الأصل [الجانب الغربي]، فإن مفهوم كلامه أن الخلاف في 'المفعول الإبداعي'، وأنه عند الشيخ 'الحقيقة المُحمّدية' وعند غيره 'العقل الأول'، وليس كذلك. وإنما مراد الشيخ أن المفعول الإبداعي المُستقى بالحقيقة المُحمّدية عنده، وبالعقل الأول عند غيره من الفلاسفة، وهو القلم الأعلى، هو أحجز عن إدراك فاعله من كل مفعول تقدّم ذكره، يعني من النفوس والأرواح والأفلاك والعناصر والمعادن وغيرها. فالتُنبُت في كلام الشيخ للمفعول الإبداعي، والمحكوم به عليه، إنما هو العجز عن إدراك خالقه، دون الاختلاف فيه ما هو.

وأما قوله [أي الكازروني]: 'وجميع الأرواح البشرية والملكية إلخ... '، فليس في هذا الباب كما يوهمه ظاهر كلامه. فلعل في الأصل سقط⁽¹⁾. نعم قد ذكر الشيخ [ابن عربي] رحمه الله تعالى سبق نبوته صلى الله عليه وسلم في مواضع من كتبه، منها ما ذكره في الفصّ الشبني كما تقدّم. ومنها في الباب العاشر من الفتوحات المكية حيث قال:

«اعلم أيّدك الله أنّه ورد في الخبر: ((أنا سيد ولد آدم / ولا فخر)) بالراء، [48] وفي رواية: بالزاي، وهو التّجج⁽²⁾ بالباطل. وفي صحيح مسلم: ((أنا سيد الناس يوم القيامة)). فثبت له السيادة والشرف على أبناء جنسه من البشر. وقال صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))، يريد على علم بذلك. فأخبره الله تعالى بمرتبته وهو روح قبل إيجاد الأجسام الإنسانية، كما أخذ الميثاق على بني آدم قبل إيجاد أجسامهم. وألحقنا الله بأنبيائه بأن جعلنا شهداء على أممهم حين يبعث في كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم، وهم الرسل. فكانت الأنبياء في العالم نوابه صلى الله عليه وسلم من آدم إلى آخر الرسل، وهو عيسى عليهم السلام. وقد أبان صلى الله عليه وسلم عن هذا المقام بأمور منها: قوله صلى الله عليه وسلم: ((لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني))، وقوله بي

(1) في هامش (ت). وفي (س) سقط.

(2) حاشية في (س)، ق 63ب) يُشير فيها الناسخ أنّه استخدم نسخة مخطوطة ثانية وردت فيها كلمة التّجج مرسومة هكذا 'التجج'.

نزول عيسى ابن مريم في آخر الزمان: ((إنه يؤمنا منا))، أي: يحكم فينا بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، ويكر الصليب ويقتل الخنزير. ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم قد بُعث في زمان آدم لكانت الأنبياء وجميع الناس تحت حكم شريعته إلى يوم القيامة حساً. ولهذا لم يُبعث عامة -يعني: إلى العامة- إلا هو خاصة⁽¹⁾، فهو الملك والسيد، وكل رسول سواء فبعث إلى قوم مخصوصين. فلم تعم رسالة أحد من الرسل سوى رسالته صلى الله عليه وسلم، فمن زمان آدم إلى زمان بعث صلى الله عليهما وعلى سائر الأنبياء وسلم، وإلى يوم القيامة، ملكه.

وأما⁽²⁾ تقدمه في الآخرة على جميع الرسل وسيادته فمنصوص عليه في الصحيح عنه. فروحانيته صلى الله عليه وسلم موجودة، وروحانيته كل نبي ورسول، فكان الإمداد يأتي إليهم من تلك الروح الطاهرة بما يظهرون به من الشرائع والعلوم في زمان وجودهم رُسلًا، وتشريعهم الشرائع، كعلي ومعاذ وغيرهما في زمان وجودهم ووجوده صلى الله عليه وسلم، وكإلياس وخضر وعيسى عليهم السلام في زمن ظهوره في آخر الزمان حاكمًا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم في أمته المُقر في الظاهر. لكن لما لم يتقدم في عالم الحس وجود عيسى صلى الله عليه وسلم أولاً، نُسب كل شرع إلى من بعث به، وهو في الحقيقة شرع محمد صلى الله عليه وسلم، وإن كان / مفقود العين من حيث لا يعلم ذلك، كما هو مفقود العين الآن، وفي زمان نزول عيسى عليه السلام والحكم بشرعه.

وأما نسخ الله بشرعه جميع الشرائع فلا يخرج هذا النسخ ما تقدمه من الشرائع من أن يكون من شرعه. فالله قد أشهدنا في شرعه الظاهر المنزل به صلى الله عليه وسلم في القرآن والسنة النسخ، مع إجماعنا واتفاقنا على أن ذلك المنسوخ شرعه الذي بُعث به إلينا، فَنَسَخَ بِالْمُتَأَخِّرِ الْمُتَقَدِّمَ. فكان هذا

(1) حاشية في (س، ق 163) بقلم مُخالف للأصل مفادها: "قوله خاصة، وأما آدم فالعموم في رسالته لعارص وهو قلة أمته. وأما هلاك أهل الأرض بالطوفان فليس لعموم رسالة نوح، بل لأنَّ البلاء بعم كما جرت به العادة الإلهية، كما في شروح الشفاء".

(2) لبث في الفتوحات، ج 1، ص 135.

النسخ الموجود في القرآن والسنة نبيها لنا على أن نسخه لجميع الشرائع المُعتمدة لا يخرجها عن كونها شرعاً له. وكان نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان حاكماً بعين⁽¹⁾ شرعه، أو بعضه الذي كان عليه في زمان رسالته. وحكمه بالشرع المُحمدي المُقرّر اليوم دليلاً على أنه لا حكم لأحد اليوم للأنبياء عليهم السلام مع وجود ما قرّره صلى الله عليه وسلم في شرعه. ويدخل في ذلك ما هم عليه أهل⁽²⁾ الذمة من أهل الكتاب ما داموا يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن حكم الشرع على أحوال. فخرج من هذا المجموع كلّ أنّه ملك وسيد على جميع بني آدم، وأنّ جميع من تقدّمه كان مُلْكاً له وتبعاً، والحاكمون فيه نواب عنه.

فإن قيل: فقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا تُفَضِّلُونِي))؟ فالجواب نحن ما فضلناه بل الله فضله، فإنّ ذلك ليس لنا وإن كان قد ورد: ﴿أَوَلَيْكَ أَلِيٌّ هَذِيَ اللَّهُ يُهْدِيهِمْ أَقْدَرُ﴾ [الأنعام: 90]، لما ذكر الأنبياء عليهم السلام، فإنّه قال: فبهديهم اقتده، وهديهم من الله، وهو شرعه صلى الله عليه وسلم، أي: ألزم شرعك الذي ظهر به نوابك من إقامة الدّين ولا تتفرّقوا فيه. فلم يقل: فبهم اقتده. وفي قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13] تنبيه على أحدية الشرائع. وقوله: ﴿أَتَبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النساء: 125] [النحل: 123] وهو الدين، فهو مأمور باتّباع الدّين. وإنّ الدّين إنّما هو من الله لا من غيره. وانظروا في قوله صلى الله عليه وسلم: ((لو كان موسى حيّاً ما وسعه إلّا أن يتبعني))، فأضاف الاتّباع إليه، وأمر هو صلى الله عليه وسلم باتّباع الدّين وهدي الأنبياء، لا بهم. فإنّ الإمام الأعظم إذا حضر لا يبقى لنائب من نوابه حكم إلّا له، فإذا غاب حكّم النّواب بمراسيمه، فهو الحاكم غيباً وشهادة.

وما أوردنا هذه الأخبار والتنبيهات إلّا تانيساً لمن لا يعرف / هذه (ص 49) المرتبة من كشفه، ولا أطلعه الله على ذلك من نفسه، وأنا أهل الله فهم على ما

(1) في الفتوحات، ج 1، ص 135: 'بغير'.

(2) ليست في (س).

نحن عليه، قد قامت لهم شواهد التحقيق على ذلك من ربهم في نفوسهم. وإن كان يتصور على جميع ما أوردناه في ذلك احتمالات كثيرة، فذلك راجع إلى ما تُعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها، لا ما هو الأمر عليه في نفسه عند أهل الأذواق الذين يأخذون العلم عن الله كالخضر وأمثاله⁽¹⁾.

وقال:

«وهذا الذي ذكرناه إنما هو إذا كان المُلْكُ عبارة عن البشر خاصة، فإن نظر إلى سيادته على جميع ما سوى الحق، كما ذهب إليه بعض الناس، فكذلك فإنه ما ثم إلا ستة أجناس؛ الأول: المُلْكُ، والثاني: الجان، والثالث: المعدن، والرابع: النبات، والخامس: الحيوان، وانتهى المُلْكُ وتمهد واستوى وكان الجنس السادس: الإنسان، وهو الخليفة على هذه المملكة، وإنما وجد آخرًا ليكون إمامًا بالفعل⁽²⁾، حقيقة، لا بالصلاحية والقوة. فعندما يوجد عينه لم يوجد إلا واليًا⁽³⁾، سلطانًا ملحوظًا، ثم جعل له نوابًا⁽⁴⁾ حين تأخرت نشأة جسده. فأول نائب له وخليفة عنه آدم عليه السلام، ثم ولد واتصل النسل وعين في كل زمان خلفًا، إلى أن وصل زمان نشأة الجسم الطاهر محمد صلى الله عليه وسلم، فظهر مثل الشمس الباهرة، فاندرج كل نور في نوره الساطع، وغاب كل حُكم في حُكمه، وانقادت جميع الشرائع إليه، وظهرت سيادته التي كانت باطنة، ف «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» [الحديد: 3]، فإنه قال: ((أونيت جوامع الكلم))، وقال: ((فعلمت علم الأولين والآخرين))⁽⁵⁾. - انتهى الغرض من كلامه.

وقال في الباب الثاني عشر منها:

«ألا بأبي من كان مَلِكًا وسيّدًا وأدم بين الماء والطين واقف»

(1) الفتوحات المكية، ح 1، ص 135.

(2) بي (م) بالعقل.

(3) بي (م) وليًا.

(4) بي (م) بواحه.

(5) الفتوحات المكية، ح 1، ص 137.

فذاك الرسول الأبطحي محمدُ له في العلى مجد تليد⁽¹⁾ وطارفُ
أتى بزمان السعد في آخر المدى وكان له في كل عصر مواقفُ
أتى لانكسار الدهر يجبر صدمه فأننت عليه السن وعوارفُ
إذا رام أمراً لا يكون خلافه ليس لذاك الأمر في الكون صارفُ

اعلم أيديك الله أنه لما خلق الأرواح المحصورة المُدبرة للأجسام بالزمان / عند وجود حركة الفلك، لتعيين⁽²⁾ الملة المعلومة عند الله، وكان عند أول [50]
خلق الزمان بحركته، خلق الروح المُدبرة، روح محمد صلى الله عليه وسلم.
ثم صدرت الأرواح عند الحركات، فكان لها وجود في عالم الغيب دون عالم
الشهادة. وأعلمه الله تعالى⁽³⁾ بنبوته ويثّره بها، وآدم لم يكن إلا كما قال:
"بين الماء والطين". ولما انتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد صلى الله
عليه وسلم إلى وجود جسمه⁽⁴⁾ وارتباط الروح به، انتقل حكم الزمان في
جريانه إلى الاسم الظاهر. فظهر محمد صلى الله عليه وسلم بذاته جسمًا
وروحًا. فكان الحكم له باطنًا أولًا في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي
الأنبياء والرسل صلى الله عليهم وسلم، ثم صار الحكم له ظاهرًا. فنسخ كل
شرع أبرزه الاسم الباطن بحكم الاسم الظاهر، لبيان اختلاف حكم الاسمين،
وإن كان الشرع واحدًا، وهو صاحب الشرع، فإنه قال: "كنت نبيًا"، وما
قال: "كنت إنسانًا"، ولا "كنت موجودًا"، وليست النبوة إلا بالشرع المُقرر
عليه من عند الله. فأخبر أنه صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه
في هذه الدنيا⁽⁵⁾.

(1) في (م) طريف.

(2) في (م) لتعين.

(3) ليست في (س).

(4) ورد في (ت) اسمه، وما أثبتناه هو من بقية النسخ، وهو الموافق للفتوحات.

(5) الفتوحات المكية، ج 1، ص 143.

ثم قال بعد أسطر :

«فقد ثبت له صلى الله عليه وسلم السيادة في العلم في الدنيا، وثبت له السيادة في الحكم، حيث قال: ((لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني))، وتبين ذلك عند نزول عيسى عليه السلام وحكمه فينا بالقرآن. فصحت له السيادة في الدنيا بكل وجه ومعنى. ثم أثبت له السيادة على سائر الناس يوم القيامة بفتح باب الشفاعة، ولا يكون ذلك لني يوم القيامة إلا له صلى الله عليه وسلم»⁽¹⁾.

إلى أن قال: «فلا فلك أوسع من فلك محمد صلى الله عليه وسلم، فإن له الإحاطة، وهي لمن خصه الله بها من أمته بحكم التبعية»⁽²⁾. إلى أن قال: «فكان من ذلك أن بُعث وحده إلى الناس كافة، فعمت رسالته»⁽³⁾. إلى أن قال: «خصه الله بصورة الكمال، فكملت به الشرائع وكان خاتم النبيين، ولم يكن ذلك لغيره صلى الله عليه وسلم. فبهذا وأمثاله انفرد بالسيادة الجامعة للسيادات كلها، والشرف المحيط الأعم صلى الله عليه وسلم»⁽⁴⁾. إلى أن قال: «فكان له الكشف الأتم، فيرى ما لا يرى، ويسمع ما لا نسمع، صلى الله عليه وسلم»⁽⁵⁾.

انتهى الغرض من كلام الشيخ قدس سره ورضي عنه، / وقد كرر هذا المعنى في الفتوحات مرارًا، وهذا القدر كاف هنا.

وأقول [البرزنجي]: أما الحديث الذي جعله الشيخ قدس سره أصلًا في المسألة فقد رواه أبو نعيم في الدلائل، وابن أبي حاتم في تفسيره، وابن لال، ومن طريقه الديلمي، كلهم من حديث سعيد بن بشير عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا، لكن لا باللفظ الذي رواه الشيخ قدس سره،

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 143.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 144.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 145.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 146.

(5) الفتوحات المكية، ج 1، ص 147.

بل بلفظ: ((كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث)). ورواه الإمام أحمد في المسند والبخاري في تاريخه، والبغوي وابن السكّن وغيرهما من الصحابة وأبو نُعَيْم في الحلية، والحاكم في صحيحه عن ميسرة الفجر رضي الله عنه بلفظ: ((كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد)). ورواه بهذا اللفظ: الترمذي وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه: ((قيل يا رسول الله متى كنت نبياً؟ وفي لفظ: متى كُتِبْتَ - من الكتابة- فقال: كنت -أو: كتبت- نبياً وآدم بين الروح والجسد))، قال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم أيضاً، وفي لفظ: ((وآدم منجدل في طيته)). وفي صحيح ابن جَبَّان والحاكم من حديث العرياض بن سارية رضي الله عنه مرفوعاً: ((إني عند الله لمكتوب خاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طيته)). وكذا أخرجه أحمد والدارمي في مسنديهما، وأبو نعيم والطبراني من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((قيل: يا رسول الله متى كُتِبَ نبياً؟ قال: وآدم بين الروح والجسد)).

ذكر ذلك كله الحافظ أبو الخير شمس الدين محمد السخاوي في المقاصد الحسنة، قال: وأما الذي على الألسنة بلفظ: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))⁽¹⁾ فلم نقف عليه بهذا اللفظ، فضلاً عن زيادة: "ولا آدم ولا ماء ولا طين". قال: وقد قال شيخنا -يعني الحافظ ابن حجر- في بعض الأجوبة عن هذه الزيادة: إنها ضعيفة، والذي قبلها قوي، انتهى كلام السخاوي. وتبعه تلميذه الحافظ الشهاب القسطلاني في المواهب اللدنية. لكن قد ذكر الشيخ [ابن عربي] قُتِمَ سرّه أنّ الحديث الضعيف سنداً قد يكون صحيحاً كشفاً، وبالعكس، فلعل اللفظ المذكور صحّ عند الشيخ [ابن عربي] فذكره.

وأما الحديث الآخر وهو قوله: ((لو كان موسى حياً...))، الحديث، فرواه أبو يعلى عن جابر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنه والله لو كان موسى / حياً بين أظهركم ما حلّ له إلّا أن يتبعني)).^[151] ورواه الإمام أحمد عن عبد الله بن ثابت قال: جاء عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "يا رسول الله إنني مررت بأخ لي من قريظة فكتب لي جوامع من

(1) في (س) بين الطين والماء.

التوراة ألا أعرضها عليك؟ فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً. فثري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: ((والذي نفس محمد بيده لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم، إنكم حظي من الأمم، وأنا حظكم من النبيين)). هذا بيان الحديث من حيث الرواية، وأما من حيث المعنى فما ذهب إليه الشيخ قدس سره في معناه هو عين الصواب.

وقد سبقه إلى ذلك من الصوفية المحققين الإمام أبو القاسم بن قسي في كتاب خلع النعلين، -قال الشيخ: وهو من سادات القوم- وغيره، وتبعه عليه منهم من تأخر عن الشيخ كلهم أو أكثرهم من المحققين، وأنشد بعضهم:

وانني وإن كنت ابن آدم صورة

فلي فيه معنى شاهد بأبؤتي⁽¹⁾

ولم أر منهم من رده قوله أو خالفه فيه، وقد وافقه من علماء الظاهر الإمام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي رحمه الله تعالى، واستدل له بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ حَتَبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ [آل عمران: 81]. ويما رواه في تفسير الآية الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال: "لم يبعث الله نبياً آدم فمن بعده إلا أخذ عليه العهد في محمد صلى الله عليه وسلم لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولنصرته، فيأخذ العهد على قومه"، ثم تلا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 81]. وروى هو وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما في الآية نحوه، وروى هو وابن أبي حاتم عن السدي نحوه، وهو وعبد بن حميد عن قتادة نحوه.

(1) حاشية في (س، ق66) مفادها: اليث من الثانية الكبرى. اليث 631 من "ثانية" ابن العارص

قال السبكي رحمه الله:

«أخذ الله عليهم الميثاق أنه صلى الله عليه وسلم على تقدير مجيئهم في زمانه يكون مُرسلاً إليهم، فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، وتكون الأنبياء والأمم كلهم⁽¹⁾ من أمته، ويكون قوله صلى الله عليه وسلم: ((بعثت إلى الناس كافة)) لا يختص به الناس من زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول من قبلهم أيضًا.

[51ب]

فإذا عُرف هذا؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم نبي الأنبياء، / ولهذا ظهر في الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه، وفي الدنيا كذلك ليلة الإسراء صلى بهم. ولر اتفق مجيئه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الإيمان به ونصرته، وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم. فنبوته ورسالته إليهم⁽²⁾ أمر حاصل له، وإنما أمره يتوقف على اجتماعهم معه، فتأخر ذلك الأمر راجع إلى وجودهم لا إلى عدم اتصافه بما يقتضيه. وفرق بين توقف الفعل على وجود المحل وقبوله، وبين توقفه على أهلية الفاعل. فههنا لا تتوقف من جهة الفاعل ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة، وإنما هو من جهة وجود العصر المُشتمل عليه، فلو وجد في عصرهم لزمهم اتباعه بلا شك.

ولهذا يأتي عيسى عليه السلام في آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم على حاله، لا كما يظن بعض الناس أنه يأتي وهو واحد من هذه الأمة. نعم، هو واحد منها لما قلنا من اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم، وإنما يحكم بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: بالقرآن والسنة وكل ما فيهما من أمر ونهي⁽³⁾، فهو مُتعلق به كما يتعلق بسائر هذه الأمة. وهو نبي كريم على حاله لم ينقص منه شيء.

وكذلك لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أو زمان موسى وإبراهيم ونوح وآدم صلوات الله عليهم أجمعين كانوا مُستمرين على نبوتهم

(1) ليست في (س).

(2) ليست في (م).

(3) في (س) من الأمر والنهي.

ورسالتهم إلى أمهم، والتي صلى الله عليه وسلم نبي عليهم ورسول إلى جميعهم. فنبوته ورسالة أعم وأشمل وأعظم، ومُتَّفَق مع شرائعهم في الأصول لأنها لا تختلف، وتقدّم شريعته فيما عساه يقع الاختلاف فيه من الفروع، إما على سبيل التخصيص⁽¹⁾ وإما على سبيل النسخ؛ أو لا نسخ ولا تخصيص بل شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الأوقات بالنسبة إلى أولئك ما جاءت به أنبياءهم، وفي هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة ما جاءت به ذاته الشريفة. والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات، كما أنّ الأدوية تختلف باختلاف أشخاص المرضى وأوقات الأمراض.

قال [البكي]:

"وبهذا مان لنا معنى حديثين كانا غابا عنا؛ أحدهما: قوله صلى الله عليه وسلم: ((بُعثت إلى الناس كافة))، كُنّا نظن أنّه من زمانه إلى يوم / القيامة، فبان أنّه لجميع الناس أولهم وآخرهم. والثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد))، كُنّا نظن بالعلم، فبان أنّه معنى زائد على ذلك. وإنّما يفترق الحال بين ما بعد وجود جسده الشريف صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين، وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث إليهم وتأملهم لسمع كلامه، لا بالنسبة إليه ولا إليهم لو تأملوا قبل ذلك.

وتعليق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحلّ القابل، وقد يكون بحسب الفاعل المتصرف، فههنا التعلّق إنّما هو بحسب المحلّ القابل، وهو المبعوث إليهم، وقبول سماع الخطاب، والجسد الشريف الذي يُخاطبهم بلسانه. وهذا كما يوغل الأب رجلاً في تزويج ابنته إذا وجد كُفّاً، فالتوكيل صحيح، وذلك الرجل أهل للوكالة، ووكالته ثابتة. وقد يتوقف حصول التصرف على وجود الكف، ولا يوجد إلّا بعد مدة، وذلك لا يقدح في صحة التوكيل وأهلية الوكيل.

[152]

(1) في (س) الاختصاص.

قال [السبكي]:

«وقد جاء أنّ الله خلق الأرواح قبل الأجساد، فقد تكون الإشارة بقوله. «(كنت نبياً)» إلى روحه الشرفه، أو إلى حقيقة من الحقائق، والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها، وإنّما يعلمها خالقها، ومن أمّله الله بنور إلهي. ثم إنّ تلك الحقائق يؤتي الله كل حقيقة منها ما يشاء من الوقت الذي يشاء، فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاه الله ذلك الوصف بأن يكون خَلَقَهَا مُتَهَيِّئَةً لذلك، وأفاضه عليها من ذلك الوقت فصار نبياً. وكتب اسمه على العرش، وأخبر عنه بالرسالة، لتعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده. فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم موجودة من ذلك الوقت، وإن تأخر جسده الشريف المُتَّصِفُ بها. واتَّصَفَ حقيقته بالأوصاف الشريفة الفائضة عليه من الحضرة الإلهية مُتَقَلِّبَةً، وإنّما يتأخر البعث والتبليغ. وكل ما له من جهة الله تعالى، ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته مُعْجَل، لا تأخر فيه، وكذلك استبأؤه وإيتاؤه الكتاب والحكم والنبوة، وإنّما المُتَأَخَّرُ تكوّنه وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم.

وقد علّم من هذا أنّ من فتره بعلم الله بأنّه سيصير نبياً لم يصل إلى هذا المعنى، لأنّ علم الله تعالى مُحِيطُ بِسَائِرِ الْأَشْيَاءِ، ووصف النبي صلى الله عليه وسلم بالنبوة في ذلك الوقت / ينبغي أن يفهم منه أنّه أمر ثابت له في ذلك الوقت. ولو كان المُراد بذلك مُجَرَّدُ الْعِلْمِ بما سيصير في المُستقبل لم يكن خصوصية له بأنّه نبي وآدم بين الروح والجسد، لأنّ جميع الأنبياء والرسل يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبّله. فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر إعلاماً لأمته ليعرفوا قدره عند الله تعالى⁽¹⁾. انتهى مُلَخَّصًا، [أي: كلام السبكي].

وقد أقرّه كلّ من جاء بعده، ونقل عنه الحافظان الجلال السيوطي في

(1) انظر رسالة التعظيم والمنة في «تَوْحِيدُ بَيْدٍ وَتَحَرُّرُهُ»، لتقي الدين السبكي في فتاوى السبكي، بيروت، دار المعرفة، ج 1، ص 38-41.

الخصائص الكبرى⁽¹⁾، والشهاب القسطلاني في المواهب⁽²⁾ واستحسنه. وهو كما ترى وكلام الشيخ [ابن عربي] من إشكالة واحدة، وكأنه مُستمدّ فيه من كلام الشيخ [ابن عربي]، وليس فيه مخالفة لكلام الشيخ جميعه إلّا في قوله: كذلك لو بعث النبي في زمانه - يعني: عيسى - أو زمان موسى وإبراهيم ونوح وآدم كانوا مُستمرّين على نبوتهم ورسالتهم إلى أمهم. فإنّه بحسب الظاهر مُخالف لقول الشيخ قُلّس سرّه: «فإنّ الإمام الأعظم إذا حضر لا يبقى لثائب من نوابه حكم إلّا له، فإذا غاب حكم النواب بمراسيمه، فهو الحاكم غيّاً وشهادة»⁽³⁾. - انتهى.

إلّا أن يُقال: يؤول كلام السبكي بأنّ المراد رسالتهم من قبل النبي صلى الله عليه وسلم بأمر الله، بمعنى أنّه كان يُرسل إلى كل قوم من طرفه بأمر الله ذلك الرسول إلى ذلك القوم بعينه. كما أرسل عليّاً ومعاذاً إلى اليمن، وأرسل جماعة من الصحابة إلى أطراف الأرض، ضرورة أنّه إذا بعث كان يبعث إلى كافة الأنام، ويوحى إليه بمكّة ويهاجر إلى المدينة كما هو الواقع، وكان لا يتصوّر وصوله إلى جميع أقطار الأرض. فكان يبعث نوحاً إلى قومه، وإبراهيم إلى قومه وهكذا، وكل ذلك بأمر الله تعالى، فيتوافق الكلامان.

غاية الباب⁽⁴⁾ أنّ نوابه الذين قبله أشرف من الذين في زمانه وبعده، ما عدا عيسى لأنّه من الذين كانوا قبله، لأنّ المُستتب لهم عنه هو الله، بخلاف من في زمانه، فإنّه المُستتب لهم عن أمر الله. وهذا نظير ما قالوا في الفقه: نائب السلطان ونائب القاضي، مع أنّ كليهما نائبان عن القاضي، لكن الأول: أنابه عنه السلطان، والثاني: أنابه هو عن نفسه عن إذن السلطان، إذ لو نهاه السلطان عن الاستتابة⁽⁵⁾ لم يكن له أن يستتب أصلاً. فهذا غاية ما يمثل به تقريباً في مسألتنا.

(1) انظر جلال الدين السيوطي، الخصائص الكبرى أو كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ج 1، ص 11.

(2) انظر: أحمد بن محمد القسطلاني، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق صالح أحمد الشامي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط 2، 2004، ج 1، ص 63.

(3) الفتوحات المكية، ح 1، ص 135.

(4) في (م) غية ما في الباب.

(5) في (س) الإنابة، وفي حاشية أفاد الناسخ تحت رمز (ن) = نسخة: الاستتابة. وحاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'.

وفي قول السبكي: "والحقائق تقصر عقولنا / عن معرفتها إلخ". اعتراف^[153] بفضل الأولياء ومنهم الشيخ قُدس سرّه. وكفى بالسبكي في جلالة شاهدًا لهم، وبالله التوفيق، وهو الهادي إلى التحقيق.

وأما عبارة الشيخ قُدس سرّه المأخوذة منها قوله: إنّ الرسول له ثلاث مراتب، فهي ما قال في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات:

«اعلم أنّ لله تعالى في كل نوع من المخلوقات خصائص، وهذا النوع الإنساني هو من جُملة الأنواع، ولله فيه خصائص... وصفوة، وأعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام، ولهم مقام الرسالة والنبوة والولاية والإيمان. فهم أركان بيت هذا النوع.

والرسول أفضلهم مقامًا وأعلامهم حالًا، أي: المقام الذي أرسل منه أعلى منزلة عند الله من سائر المقامات. وهُم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم كما يُحفظ البيت بأركانه. فلو زال ركن منها زال كون البيت بيتًا. ألا إنّ البيت هو الدين، ألا إنّ أركانه هي الرسالة والنبوة والولاية والإيمان، ألا إنّ الرسالة هي الركن الجامع للبيت وأركانه، ألا إنّها هي المقصودة من هذا النوع. فلا يخلو هذا النوع أن يكون فيه رسول من رسل الله، كما لا يزال الشرع الذي هو دين الله فيه. ألا إنّ ذلك الرسول هو القطب المُشار [إليه] الذي ينظر الحقّ إليه، فيبقى به هذا النوع في هذه الدار (ولو كفر الجميع، ألا إنّ الإنسان لا يصحّ عليه هذا الاسم إلّا أن يكون له جسم طيبي وروح، ويكون موجودًا في هذه الدار الدنيا بحقّه وبحقيقته)⁽¹⁾. فلا بدّ أن يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجودًا في هذا النوع (في هذه الدار بجسده وروحه يتغذى، وهو مُجلى الحق من آدم إلى يوم القيامة.

ولما كان الأمر على ما ذكرنا ومات رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) في (ت) وردت هذه الفقرة على النحو الآتي المختصر: 'فيبقى به هذا النوع في هذه الدار الدنيا بحقه وبحقيقته'. وما أثبتناه من بقية النسخ وهو يوافق الفتوحات.

بعدما⁽¹⁾ قرّر الدّين الذي لا يُنسخ، والشرع الذي لا يتبدّل، ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقومون بها. والأرض لا تخلو من رسول حيّ بجسمه، فإنّه قطب العالم الإنساني، ولو كانوا ألف رسول لا بدّ أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود. فأبقى الله تعالى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة وهم: إدريس النبي صلى الله عليه وسلم بقي حيّاً بجسده، وأسكنه الله تعالى السماء الرابعة. والسموات السبع هنّ من عالم الدنيا، تبقى ببقائها وتفتى صورتها بفنائها. فهي جزء من الدار الدنيا، فإنّ في الدار الأخرى تبدل السماوات والأرض / بغيرهما كما تبدل هذه النشأة الترابية متناً نشأة⁽²⁾ أخرى [فب].

غير هذه كما وردت الأخبار (...). وأبقى في الأرض إلياس وعيسى وكلاهما من المرسلين⁽³⁾، وهما قائمان بالدّين الحنيفي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم. فهؤلاء ثلاثة من الرسل المُجمع عليهم أنّهم رسل⁽⁴⁾. وأمّا الخضر وهو الرابع⁽⁵⁾، فهو المُختلف فيه عند غيرنا لا عندنا. فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدار⁽⁶⁾ الدنيا وكلهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحقّ من العالم. فما زال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة، وإن لم يُبعثوا⁽⁷⁾ بشرع ناسخ ولا هم على غير شرع محمد صلى الله عليه وسلم، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 187]. والواحد من هؤلاء الأربعة وهم: عيسى وإلياس وإدريس والخضر هو القطب، وهو أحد أركان بيت الدّين، وهو ركن الحجر الأسود. واثنان منهم هما الإمامان، وأربعتهم هم الأوتاد.

(1) ما بين قوسين ورد في (ت) على النحو الآتي المختصر: "موجوداً في هذا النوع بعد ما قرّر". وما أثبتناه من بقية النسخ يوافق الفتوحات.

(2) في الفتوحات الحكيمة ج2، ص5: نشأت أخرى.

(3) حاشية في (م، ق 169) مفادها: "الذي في شروح الشفا [للفاضل عياض] أنّ عيسى وإدريس في السماء، وإلياس والخضر في الأرض".

(4) عبارة "المُجمع عليهم أنّهم رسل" ليست في (ت).

(5) حاشية في (م، ق 170) مفادها: "قف على أنّ الخضر رسول عند الشيخ...".

(6) ليست في (ت).

(7) حاشية في (م، ق 170) مفادها: "قف على أنّ السبعة أربعة...".

فبالواحد يحفظ الله الإيمان وبالثاني الولاية وبالثالث النبوة وبالرابع الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الدين الحنفي. فـ "القطب" من هؤلاء لا يموت أبدًا، أي: لا يصعق. (قال) وهذه المعرفة (...) لا يعرفها إلا من أهل طريقنا إلا الأفراد والأمناء⁽¹⁾. انتهى الغرض منها.

وأما ما ذكره [الكازروني] من تقسيم الولاية ففهر أيضًا مأخوذ من كلام الشيخ قُدس سرّه مع تصرف فيه، فقد قال الشيخ قُدس سرّه في الباب المذكور:

«اعلم أنّ رجال الله في هذه الطريقة هم الصُّمُون بعالم الأنفاس وهو اسم يعمّ جميعهم، وهم على طبقات كثيرة وأحوال مُختلفة، فمنهم من [تجمع] له الحالات كلها والطبقات. ومنهم من يحصل له من ذلك ما شاء الله، (...) ومنهم من يحصره عدد في كل زمان، ومنهم من لا عدد له لازم، فيقلّون ويكثرون. قال: ولنذكر منهم أهل الأعداد ومن لا عدد لهم بالقابهم إن شاء الله تعالى:

فمنهم رضي الله عنهم الأقطاب، وهم الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة، وقد يتوسعون في هذا الإطلاق، فيسمّون كل من دار عليه مقام ما من المقامات وانفرد به في زمانه عن أبناء جنسه قطبًا، فيسمّى قطب كذا بالإضافة⁽²⁾، لكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مُطلقًا من غير إضافة، لا يكون منهم في كل زمان إلا واحد منهم، وهو "الثوثة" أيضًا، /وهو من المقرّين وميّد الجماعة في زمانه.

[154]

ومنهم من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام: كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن⁽³⁾ ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل.

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص5-6. وفي النص تصرف شديد.

(2) ليست في (م).

(3) حاشية في (س، ق170) مفادها: "قوله: والحسن... لم يذكر الحسين لأن أهل الكوفة طلبوه ليبياعوه فلما جامهم غدروهم وقتلوه، فلم تعفد له بيعة، وتعديد هؤلاء يتراءى منه منافاة لما مرّ آنفًا من القطب رسول وواحد إلى يوم القيامة، فليُحمر. وجوابه أنّ هذا في الحقيقي لا في النائب".

ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حُكم له في الظاهر: كأحمد بن هارون الرشيد السبي، وكأبي يزيد البطامي، وأكثر الأقطاب لا حُكم لهم في الظاهر.

ومنهم الأئمة وهما اثنان، لا يزيدون في كل زمان على اثنين لا ثالث لهما: الواحد عبد الرب والثاني عبد الملك، والقطب عبد الله، ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ﴾ [الجبر: 19]، فالأقطاب كلهم عبد الله، والأئمة في كل زمان عبد الملك وعبد الرب، وهما اللذان يخلفان القطب إذا مات، وهما بمنزلة الوزيرين⁽¹⁾.

ثم أطال في ذكر أنواعهم، ودخل في قوله: «ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة 'المهدي'، فإنه من الجامعين بين الخلافتين قطعاً، وهو أولى بذلك من عمر بن عبد العزيز والثوكل»، بل قال الشيخ قُدس سرّه: «إنه لم يبلغ أحد قبله من الخلفاء مرتبته»، فأخرج الأصل له من الخلفاء ليس في محلّه، بل هو من أجلّ الخلفاء والأولياء. روي عن ابن سيرين أنه فضله على أبي بكر وعمر، وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حقّه: «(يقفو أثري لا يُخطئ)⁽²⁾». قال الشيخ قُدس سرّه: «فهو معصوم من الخطأ في أحكامه، وهذا لم يكن لخليفة قبله، فتنبه غير صحيح⁽³⁾». انتهى بمعناه.

وهذا لا يُنافي ما انعقد عليه الإجماع من أفضلية الخلفاء الأربعة، إذ هذه الفضيلة جزئية، فتقسم الأصل مبني على تقييد الخلافة بخلافة النبوة كما مرّت في رواية، وألا فهو غير صحيح⁽⁴⁾.

ثم قال الشيخ بعد نحو ورقتين: «ومنهم الختم وهو واحد لا في كل زمان، بل هو واحد في العالم، يختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون في الأولياء

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج 2، ص 6. وفي النص تصرف شديد واختصار وحذف.

(2) حاشية في أصل (س، ق 70ب) مفادها: «أقول: قوله: يقفو أثري ولا يُخطئ، لا يتلزم، لجواز كونه محفوظاً. وحيث لا يلزم كونه أفضل من أبي بكر الثماني للإجماع».

(3) 'فتنبه غير صحيح' فقط في (ت).

(4) من قوله 'انتهى بمعناه' حتى 'غير صحيح' لم ترد في (ت)، والاستلزام من باقي النسخ.

المُحمَّدِيَّين أكثر منه. (قال) وثقة ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي، وهو عيسى عليه السلام، وهو ختم الأولياء، كما كان ختم دورة الفلك، فله يوم القيامة حشران⁽¹⁾، إلى آخر ما قال.

المقام الرابع: في بيان مراده بالختم

فأقول: وقد اختلفوا في مراده بالختم اختلافًا كثيرًا، ووجهوا كلامه توجيهات، منها ما ذكره الأصل من جعل الختم أربعة، ولم أره لغيره. ومنهم من حكم باضطراب كلام الشيخ فيه. ومنهم من قال: المراد هو نفسه في جميع المواضع. ومنهم من قال: إنها مرتبة كلية تورث إلى يوم القيامة. فلتقل بقية كلام الشيخ قدس سره ثم نتكلم عليه بحسب الوضع. /

[مب]

قال رحمه الله في الباب الرابع عشر: «وأما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، (... إلى أن قال) ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، أكمل مظاهره في "قطب الزمان" وفي الأفراد وفي ختم الولاية المُحمَّدية وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام⁽²⁾. وهو صريح عنده في أن الختم ختمان: ختم الولاية المُحمَّدية وختم الولاية العامة الذي لا ولي بعده أصلاً، وهو سيدنا عيسى عليه السلام.

وأصرح منه في هذا الباب في أجوبة سؤالات الترمذي قوله:

«الختم ختمان: [ختم يختم الله به الولاية] ختم يختم الله به الولاية المُحمَّدية، وأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام، ... وأما ختم الولاية المُحمَّدية فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وبيتاً، وهو في زماننا اليوم موجود، عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسة، رأيت العلامة⁽³⁾ التي قد أخفاها الحق عن عيون عباده وكشفها لي بمدينة فاس، حتى رأيت

(1) انظر: الفتوحات المكية ج 2، ص 9. وجملة 'كما كان ختم دورة الملك' ليست في (م).

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 151.

(3) حاشية في أسفل (ص، ق 171) معادها: 'بلغ'.

خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمها كثير من الناس، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه⁽¹⁾.

وقال بعد⁽²⁾ نحو ورقة: «بواطئ اسمه صلى الله عليه وسلم، ويحوز خلقه، وما هو بالمهدي المعروف المنتظر المسمى باسمه، فإن ذلك من سلات وعترته، والختم ليس من سلاته الحية، ولكن من سلاله أعراقه وأخلاقه»⁽³⁾. انتهى.

وقال في عنقاء مُقَرَّب⁽⁴⁾ بالرمز: إن عيسى هو ختم الولاية العامة، ثم قال: وقد أوضح الله⁽⁵⁾ لنا العلامة بأنه خاتم الإمامة، أعني الإمامة المُحمَّدية الجزئية لا الإمامة المطلقة الكلية، إلى أن قال⁽⁶⁾: «إلى أن دخل عام خمسة وتسعين ونصف اليوم، وانجلى عن الشمس ظلام الغيم». ونصف اليوم أراد به نصف الألف يعني خمسة. وساق الكلام إلى أن قال: «وهكذا أقول في شمس غربنا، أظهرنا لكم من وراء قلبنا في حجاب غيبنا، فمن كان ذا كشف علوي وعزم قوي، شقَّ عن قلبي حتى يرى فيه شمس ربي»⁽⁷⁾.

قال في إسعاف المولعين بكتب الشيخ محيي الدين:

«وأما أقوال الشيخ قُدس سرّه في خاتم الولاية المحمدية فمُتناقضة، فإنّه

- (1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 49. باختصار.
- (2) حاشية في أعلى (س)، ق 71 ب) مفادها: «بلغ».
- (3) الفتوحات المكية، ج 2، ص 49.
- (4) وهو من أشهر كتب ابن عربي عالج فيه مسألة «ختم الولاية» وعنوانه الكامل: عنقاء مُقَرَّب في ختم الأولياء وشمس المقرب. ألفه سنة 595 هـ بمدينة فاس. والرمز الذي أشار إليه هو كناية خاصة بـ «قلم» رمزي يتضمن آيات قرآنية وردت بحق المسيح عليه السلام. وقد ورد في نهاية الكتاب في فصل: نكتة تمام الأنبياء في تعيين ختم الأولياء. وقد ترجم الكتاب إلى اللغة الإنكليزية Gerald T. Elmore سنة 1995 م. وصدر في لندن عن دار بريل.
- (5) ليت في (س).
- (6) «إلى أن قال» ليت في (س).
- (7) انظر: ابن عربي، عنقاء مُقَرَّب في ختم الأولياء وشمس المقرب، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق سيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، 2004، ص 99.

أخبر في بعض كلامه أنه رجل من الصين⁽¹⁾ يأتي فيما بعد. وفي بعضه أنه رآه في بعض مدن الغرب ورأى الخاتم بين كتفيه. وفي مواضع / من نظم ونثره هو، وقد قال: إنَّ الخاتم واحد فلا يكون إلا واحدًا.

[335]

وقال شيخنا [الكوراني] أبقاه الله تعالى:

«والحاصل أنَّ الشيخ يُريد بخاتم الولاية المحمدية نفسه، تصريحًا تارة ورمزًا أخرى، منها ما مرَّ آنفًا، ومنها ما ذكره في الفتوحات في الباب الثالث والبعين بالكناية والإشارة إلى كونه حاتمًا⁽²⁾، وبالتصريح في الباب الخامس والستين بعد ما ساق الرؤيا في اللَّبَّتَيْن قال: «وهي أن أكون ممَّن ختم الله الولاية به وما ذلك على الله بعزيز»⁽³⁾، والترجي بعسى لسان أدب، وكانت الرؤيا بمكة سنة تسع وتسعين وخمسة. وهو المُشار إليه في عنقاء مُغرب في كلامه السابق نقله⁽⁴⁾». انتهى.

قلت [البَرْزَنْجِي]: وكذلك ما تحيّر فيه صاحب الأصل المار آنفًا، فإن قوله: «ولد في زماننا» وقوله الآخر: «موجود في زماننا» صادق عليه، لأنّه ولد في زمان نفسه، وموجود فيه. وقوله: «لرجل من العرب من أكرمها أصلًا» صادق عليه أيضًا، و«بيّنا» لأنّه من طي، وهم من العرب الأصليين ومن بيت حاتم، وهو أكرم بيوت طي. وقوله: «عرفت به سنة 595» وهو تاريخ رؤياه اللَّبَّتَيْن⁽⁵⁾.

والحاصل أنّه يُمكن تطبيقها عليه بجميع القيود، وكذلك قوله: «وجمعت به عبد الله وابن سودكين فانتفعا به ودعا لهما»، فإنهما تلميذاه، نعمناه أنّه أخبرهما بذلك، ودعا لهما. لكن قوله: «كشفها لي بمدينة فاس» مع أنّ الرؤيا كانت بمكة، فيه تغطية للأمر، أو أنّ المعنى أنّ الله كشف له بمدينة فاس عن آية الختم

(1) حاشية في (س، ق 71ب) مفادها: «قوله: "من الصين" ذكره في الفصوص».

(2) في (س) لعله خاتمًا.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 319.

(4) انظر: إبراهيم الكوراني، المسلك القريب إلى أجوبة الخطيب، Schud Ali Pasa 2722، ق 50ب.

(5) سبق أن قال الكوراني إن الرؤيا كانت بمكة سنة 599 هـ.

بأن قال له: آيته كذا، ثم رأى الرؤيا رآها في نفسه، وعلى هذا فلا تناقض بين أقواله.

بقي أن قوله: «هو واحد في العالم»، هل هو على حقيقته وظاهره من أنه شخص واحد، أو هو مرتبة في كل وقت ينزلها واحد، وكان في زمن الشيخ هو نفسه، فأخبر الشيخ عن حال نفسه، وأن كل من نازلها يرى أنه هو الخاتم؟

فذهب جمع إلى الأول؛ وعليه فقال الشيخ مؤيد الدين الجندي رحمه الله تعالى: إنه هو الشيخ قُدس سرّه، (كما يدلّ عليه كلامه في الفتوحات وغيره. وقال الشيخ داود القيصري: إنه عيسى عليه السلام، ويردّه أن الشيخ صرح بأن الختم ختمان وأن أحدهما عيسى وأنه ختم الولاية العامة. / وذهب كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني إلى أنه المهدي، ويردّه أن الشيخ قُدس سرّه⁽¹⁾ وإن سَمِيَ المهدي خاتم الأولياء، لكنه في الفتوحات صرح بأن الختم المُحمّدي ليس بالمهدي المعروف كما مرّ. وجمع الأصل بين هذه الأقوال بأن جعل الختم أربعة كما مرّ نقل كلامه، ولكنه ليس له سلف في ذلك، وإن لم يكن قوله بعيداً من الصواب.

وذهب آخرون إلى الثاني؛ وعليه يدلّ كلام الإمام صدر الدين القونوي في كُتبه، فقد قال في تفسير الفاتحة: "إن الله تعالى ختم الخلافة الظاهرة في هذه الأمة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي عليه السلام، وختم مُطلق الخلافة عن الله تعالى بعيسى ابن مريم عليه السلام، وختم الولاية المُحمّدية بمن تحقّق بالبرزخية الثابتة بين الذات والألوهة"⁽²⁾. انتهى.

فظاهر هذا أنه من جمع بالبرزخية المذكورة بين الأمرين⁽³⁾ أنه الختم المحمّدي كائناً من كان.

(1) ما بين قوسين ليست في (م).

(2) القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، ص 522. هامش في (ت) مفاده: "الختم المُحمّدي هو المُتحقّق بالبرزخية الثابتة بين الذات والألوهة".

(3) في (هـ) فظاهر هنا أن كلّ من تحقّق بالبرزخية المذكورة.

وأوضح من هذا قوله في خطبة الفكوك حيث قال:

"ثم إنه لما ورد التعريف الإلهي إلى هذا الضمير باختصاصه - يعني نفسه -⁽¹⁾ بسر الآخرة، وأنه لا وارث لكمال جمعبته من صحبه غير ربه، تألم⁽²⁾ لانطواء هذا البساط الذاتي الإلهي، ونفض هذا القسطاط العلي فأخبر أنه سيقى لبعض ما تشتمل عليه هذه الجمعية حمة تابعون كما قال صلى الله عليه وسلم: ((يحمل هذا العلم من كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين⁽³⁾ وزيف المبطلين))، فحمد الله وشكر بهذا الإخبار، وبقي منصب الحال بحكم الترجي والانتظار...⁽⁴⁾، إلى آخر ما قال.

ومن هنا قال شيخنا الإمام صفى الدين أحمد بن محمد العلني عُرف بالقشاشي:

"الختم لا يكون إلا حيث يكون الفتح والابتداء، وما ذلك إلا لمحمد صلى الله عليه وسلم، إذ هو خاتم الرسل والأنبياء والأولياء، كما هو الأول والآخر. ولم تنزل خلافته في أمته وراثته عنه بأبي بكر ثم بعمر ثم بعثمان ثم بعلي ثم بمن شاء الله تعالى، فلا حصر. ويكون ذلك القائم في العصر رحمة لولايته المقام الأكمل والأشمل، والمنتهى لوراثته موجود معه، وليس له ما له مما هو مفرد فيه، حتى يفارقه إليه. ولسر الخلافة عن الله، بذلك قال تعالى خطاباً / للكل: ﴿وَأَمِيقُوا مِنَّا حَقْلَكُمْ تُنْتَظِرُونَ يَوْمَ﴾ [الحديد: 7] من الأمر الحسي والمعنوي، ولذلك قال أبو يزيد رحمه الله تعالى: "الخلقاء كثير، وأمير المؤمنين واحد"، يعني المتكلم على الجميع لكونهم أتباعاً وهو المتبوع، ولم يزل الأمر كذلك، حتى إلى من يقول⁽⁵⁾:

[156]

- (1) 'يعني نفسه'، زيادة في (ت)، وهي من إضافة المؤلف (البرزنجي).
- (2) في (س) تألم: وجع.
- (3) في (س) العالمين. وكلمة 'الإلهي' لها عدة معاني منها: الإله بمعنى: المهد، وقد وردت عند ابن عربي وابن الفارض.
- (4) والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو: كتاب الفكوك في أسرار مستندات حكم المصومين، وهو لصدر الدين القونوي ربيب ابن عربي وأشهر تلاميذه (ت 672هـ)، انظر: تحقيق محمد خواجهوي، طهران، 1427هـ، ص 152-153 وفي اختلافات طبعة.
- (5) في (م) من لا يقول.

الله الله. والكامل المكاشف كالمجتهد يُخطئ ويصيب، لا أنه يُصيب فلا يُخطئ بل كلاهما، وأثبت له الأجر صلى الله عليه وسلم فيهما، والأجران في أحدهما. وما من أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه ﴿وَمَا يَطِقُ عَنِ الْكُوْةِ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4]. وظاهر عبارة الشيخ قُدس سرّه مُناقشة، ومُراده غيب لنا وشهادة لله تعالى، والله أعلم بما أراد. فإن كان يُقبَل فهو مقبول وإن كان غيره فموقوف. ولا يحتاج إلى التكلّفات الأيلة إلى تقرير أن العبد لا يُخطئ، فهذا حاصل غير مقبول، والله سبحانه أعلم بقیه*.

قال (أي: القشاشي): "والذي يتحصّل وجدانه أن الختمية الخاصة مرتبة إلهية مُحَقَّقة يتزل بها كل واحد لها حسب وقته وأهله، غير مُتقطعة إلى أن لا يبقى على وجه الأرض من يقول: "الله الله"، لعدم خلو المراتب الإلهية عن القائمين بها حتى يعود القائم بها⁽¹⁾ -كالصفر الحافظ لمرتبة العدد فيما قبله وما بعده- تنفّضي بأنفاسه الحوائج وتنفذ الأوامر وتنتم المصالح وتُحفظ به المراتب، لبقاء ذوي المصالح والحوائج والأوامر الحسية والمعنوية. فيكون صمته عين النطق، عُلِمَ ذلك منه أو لم يُعلم. وقد وجدناه تحقيقاً بإذن الله حقاً، ونَزَلْنَاهُ منازلَ وصدقاً، فصاحب الختمية الخاصة المذكورة يتكلّم في الروح وعليه؛ فمن يليه يُشير إليه ويومي ولا يستطيع لسانه حتى يصل إليه. وكلمة "الختم" كإمضاء ولي الأمر على الأوامر، وإن كان الغير يجد ما يجده علماً ويفصله ذوقاً إذا كان مَعَنَ يليه. لكنّه لا وصول له إلى ما وصل إليه إلا بعد أن يليه مرتبة، فدقّه ودقّقه تجده، وتعلم ما لديك منه وما لا.

وقد ادّعى الختمية بعد الشيخ الأكبر محيي الدين قُدس سرّه تلميذه صدر الدّين رضي الله عنهما. وكذلك ما يجد من الواصلين الواجدين، وقال في ذلك قائلهم رضي الله عنهم أجمعين:

[معب]

لَوْ أَنَّهُمْ أَلْفٌ أَلْفٌ فِي عَيْدِهِمْ عَادُوا إِلَى وَاحِدٍ قَرَدٍ بِلَا عَدَدٍ
﴿مَنْ يَتَّبِعْ فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَافِرٌ رَحِيمٌ﴾ [إبراهيم: 36]. ومَمَّنْ

(1) حتى يعود القائم بها* مكررة في (ها).

رأيت من مشايخي من أهل الختمية المذكورة سندًا مُتصلًا ما إليهم من غير انقطاع بإذن الله تعالى خمسة رضي الله عنهم، سادسهم كلهم، لا رجًا بالغيث. وربما قال لي بعضهم أنا مُجَدِّدُ الوقت ولم أعلم معنى ذلك كما هو حين قوله، والذي يليه قال: لدي، وقد سأله بعض الناس الدعاء، فقال: وجب عليّ الدعاء لعامة الأمة وأنا مُكَلَّفٌ به لصدقه حتى كان من أمر الله ما كان، وله الجنة بما هو أهله من الفضل والإحسان ﴿وَكَانَ قَوْلُ أَقْوَعَيْنِكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: 113]، ولم يزل⁽¹⁾.

انتهى كلام شيخنا القشاشي رحمه الله تعالى، وحاصله أن الختمية مرتبة لا تختص بشخص ولكن المتنازلين إياها مُختلفون في الكمال، فربما كان بعضهم أكمل من بعض. ويؤيد كلام شيخنا هذا ويُصرِّح به ما قاله كلام [الجيلي] صاحب الإنسان الكامل في رسالته المُستَماء غنية السماع حيث يقول في الكلمة الموفية أربعين في بيان معنى العبودية والفرق بينها وبين العبودية⁽²⁾ ما نصّه:

"العبودية عبارة عن قيام العبد في وظائف العبودية بالله، ولا يصح ذلك إلا للواصلين الكُتَمَل من أهل الله الذين أشار إليهم الحق في قوله في الحديث القدسي: ((أكون سمعه وبصره...)) الحديث. إلى أن قال: وعلامة من تحقّق بهذا المقام أن تتفعل⁽³⁾ الأكوان لجوارحه، فلو مرّ بيده على الأئمة والأبرص أبرأه بإذن الله تعالى، ولو قال لميت: عش لعاش، أو قال لحَيٍّ: "مَت" ! لمات، وكذلك سائر جوارحه. قال: فالعبودية⁽⁴⁾ عبارة عن مقام هذا الرجل. قال: وهذا هو المُشار إليه بـ"ختم الأولياء"

انتهى مُلخّصًا حيث جعله مقامًا كُلّيًا ولم يجعله مُنحصرًا في شخص.

(1) في (ت)، أضاف في الهامش: ﴿وَكَانَ قَوْلُ أَقْوَعَيْنِكَ عَظِيمًا﴾ [إبراهيم: 36]

(2) في (هـ) في بيان معنى العبودية.

وهو كتاب غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع لعبد الكريم الجيلي، والانتباس من الكلمة الموفية أربعين: العبودية.

(3) في (س) تفعل.

(4) في (س) العبودية.

[المقام الخامس: تحقيق مقام ختم الولاية]

المقام الخامس: في تحقيق المقام:

فأقول مُستعينًا بالحي القيوم، وحول هذا الحمى⁽¹⁾ أحوم، وفي بحر رحمة تعالى أعوم: إن من المُستبعد كل الاستبعاد أن لا يكون مثل⁽²⁾ أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه القائل: "لو شئت أوقرت سبعين بعيرًا من تفسير الفاتحة"، القائل في حقه النبي صلى الله عليه وسلم: ((أنا مدينة العلم / وعلي بابها، فمن أتى العلم فليأتِ الباب))، كما رواه ابن عباس وغيره، وحسنه بل صحَّحه الحُفَاط، لا يكون نزل هذه المنزلة، مع نطقه صلى الله عليه وسلم بكونه خاتم الولاية وخاتم الخلافة. وقد قال الشيخ قُدس سرّه في الباب السادس من الفتوحات: «وأقرب الناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، إمام العالم ورسرّ الأنبياء أجمعين عليهم السلام»⁽³⁾. وأن لا يكون المهدي الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم ما قال: ((وأنه يقف أثره لا يُخطئ))⁽⁴⁾، وقال فيه ابن سيرين: إته كان أفضل من أبي بكر وعمر، وفي لفظ عنه: كاد يُفضل على بعض الأنبياء. وقال فيه الشيخ قُدس سرّه: «إنَّ أحدًا من الخلفاء قبله لم يجمع تسعة أمور جمعها المهدي»⁽⁵⁾ لا يكون نزلها. وحينئذ فإخراجهما وإحراج أضرابهما من الختمة بعيد جدًا. وأيضًا فقد قال الشيخ قُدس سرّه في الفص الأدمي كما مرّ نقله: «إنَّ الإنسان الكامل من العالم كفض الخاتم

[157]

(1) بي (م) الحي.

(2) في مخطوط (س، ق 73 ب): «إنَّ من المُستبعد كل الاستبعاد أن مثل أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه القائل».

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 119، العبارة الأخيرة منقولة من "الكتبة الأولى المفتوحات"، راجع الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة 2008، السفر الثاني، ص 227، حاشية (6). ويبدو أن عبارة: "وسرّ الأنبياء جميعًا" قد حذفها ابن عربي من "الكتبة الثانية" المتناولة.

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 338.

(5) الفتوحات المكية، ج 3، ص 337، تنصرف.

من الخاتم، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال، فك خزانة الدنيا، انتقل الأمر إلى الآخرة⁽¹⁾. - انتهى.

وهذا يقتضي أن تكون الولاية لا تختتم بالشيخ ولا [بالمهدي] ولا بعيسى، لأن الدنيا تبقى بعد موت عيسى مدة مديدة كما ذكرناه في الإشاعة⁽²⁾، ولا تزول إلا بزوال الإنسان الكامل⁽³⁾، ولا كمال لمن لا يكون وليًا، فكيف تختتم بعيسى الولاية العامة المطلقة بحيث لا يكون بعده ولي مع بقاء الدنيا وعدم زوالها، هذا خلاف كلام الشيخ. وقد مرّ التنبيه على ذلك في كلام شيخنا القشاشي قدّس سرّه.

ومما يدل على أن الشيخ قدّس سرّه يجوز وجود من في مرتبة من الختمية ولا يمنعه ولا يحصره في نفسه قوله في الباب الخامس والستين وثلاثمائة بعد أن ذكر بعض نعم الله عليه، من جملتها أنّه قال:

«خضني الله تعالى بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال، فشكرت الله تعالى بالعجز عن شكره، مع توفيتي في الشكر حقّه. (ثم قال): وما ذكرت ما ذكرته من حالي للفخر، لا والله، وإنما ذكرته لأمرين:

الأمر الواحد: لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا يَنْعِمَ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الفجر: 11]، وأيّة نعمة أعظم من هذه؟

الأمر الآخر: ليكون سامعٌ تحدّث فيه همه⁽⁴⁾ لاستعمال نفسه فيما استعملتها فينال مثل هذا، فيكون معي وفي درجتي، / فإنّه لا ضيق ولا حرج [57] إلا في المحسوس والألوهية خاصة. ولهذا لا يتعلّق⁽⁵⁾ حكم الغيرة إلا بهذين المقامين، فأما المحسوس فلحصره، فإنّه إذا كان عندك لم يكن عين ما هو عند غيرك، وأما في الألوهة فإنّ المُدّعي فيها كاذب، ومن هي له صادق. فمتعلّق الغيرة كون من ليست فيه الألوهية ويدّعيها كاذبًا، فالغيرة على

(1) فصوص الحكم، ص 50، بتصرف.

(2) الإشاعة في أشراف الساعة من تأليف البرزنجي، مؤلف الجاذب النبي، مطبوع.

(3) ليست في (س).

(4) في الفتوحات: "ليسمع صاحب همه فتحدّث فيه همه".

(5) حاشية في (س، ق 174) مفادها: "قف على احصار الضيق في المحسوس والألوهة".

المقام فإنها لا تكون إلا لواحد ليس لغيره فيها قدم. والغيرة مُشتقة من الغير. فهذا قد أبت لك عن سواء السيل⁽¹⁾. - انتهى.

فظاهر هذا منه يدل على أن ما خص به من خاتمته للأمر جائز الحصول لغيره⁽²⁾. وإذا جاز حصوله لغيره لم يكن مُدعيًا الحصر فيه. ومن هنا قال الشيخ قُتس سرّه في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات: إن القطب لا يموت أبدًا، أي: لا يُصعق⁽³⁾. - انتهى.

وأيضًا فإن الإمام الحكيم الترمذي كان قبل الشيخ بدهر وقد سأل عن ختم الأولياء امتحانًا لمن بعده. ولم يسأل عنه إلا وهو يعلمه، ولم يعلم إلا وهو نازل ذلك المقام. وإذا وجد قبل الشيخ فلا حصر في الشيخ، فلم يتم قوله: «لا يكون في العالم إلا واحد» على ظاهره، فلا بد من تأويل كلامه، وحيث فتحيق القول في ذلك أن يُقصر كلام الشيخ قُتس سرّه بكلامه.

فتقول: قال رحمه الله في هذا الباب:

«إن الله يحفظ بالأربعة الأنبياء الأحياء وهم: إدريس وإلياس والخضر وعيسى اللّين. فبالواحد: يحفظ الله الإيمان، وبالثاني: يحفظ الله الولاية، وبالثالث: يحفظ الله النبوة، وبالرابع: يحفظ الله الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الذين الحنفي. فالقطب من هؤلاء لا يموت أبدًا، أي: لا يُصعق. وهذه المعرفة التي أبرز⁽⁴⁾ عنها للناظرين لا يعرفها من أهل طريقنا إلا الأفراد والأمناء⁽⁵⁾. (قال) ولكل واحد من هؤلاء الأربعة من هذه الأمة في كل زمان شخص على قلوبهم مع وجودهم هم نوابهم. فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون القطب والإمامين والوتد، إلا النواب، لا هؤلاء المرسلون الذين ذكرناهم. ولهذا يتناول كل واحد من الأمة لنيل هذه

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 223.

(2) في هامش (ت) ولذا حرّض السامع على تحصيله.

(3) سيرد قول الشيخ بكامله بعد قليل.

(4) في الفتوحات أبرزنا.

(5) في الفتوحات «الأمراد الأمناء».

المقامات، وإذا حصلوا أو خضعوا بها عرفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب. ونائب / الإمام يعرف أن الإمام غيره وأنه نائب عنه. وكذلك 'الوند'، فمن كرامة⁽¹⁾ رسول الله صلى الله عليه وسلم [أن] جعل من أمته وأتباعه رُسلًا، وإن لم يُرسلوا فهم من أهل المقام الذي فيه يُرسلون، وقد كانوا أرسلوا فاعلم ذلك. ولهذا صلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ليلة الإسراء بالأنبياء عليهم السلام ليصح له الإمامة على الجميع حيًّا⁽²⁾ بجسمانيته وجسمه. فلما انتقل صلى الله عليه وسلم بقي الأمر محفوظًا بهؤلاء الرُسل، فثبت الثبني قائمًا بحمد الله تعالى، ما انهضت منه ركن، إذ كان له حافظ يحفظه، وإن ظهر الفساد في العالم، إلى⁽³⁾ أن يرث الله الأرض ومن عليها⁽⁴⁾.

قال:

وهذه نكتة فاعرف قدرها فإنك لست تراها في كلام أحد منقول عن أسرار هذه الطريقة غير كلامنا، ولولا ما ألقى عندي في إظهارها ما أظهرتها (...). ولا يعرف ما ذكرنا إلا نوابهم خاصة، لا غيرهم من الأولياء. فاحمدوا الله يا إخواننا حيث جعلكم الله مقربين قريبي سمع أسرار الله المخبوءة في خلقه النبي اختص الله بها من يشاء من عباده. فكونوا لها قايمين مؤمنين بها، ولا تُحرموا التصديق بها فتحرموا خيرها. قال أبو يزيد البطامي، وهو أحد النواب، لأبي موسى الديلمي: يا أبا موسى إذا رأيت من يؤمن بكلام أهل هذه الطريقة فقل له يدعوك، إنه: مجاب الدعوة⁽⁵⁾.

انتهى بلفظه وحروفه، نفعنا الله به.

(1) في (ها) كرامات.

(2) في الفتوحات: حيًّا.

(3) ليست في (س).

(4) الفتوحات المكية، ج 2، ص 5. وفيه تمييز وتصرف.

(5) الفتوحات المكية، ج 2، ص 6.

إذا سمعت هذا فنقول: يُمكن أن يكون الختم أحد هؤلاء الأربعة، وليس عيسى لأنه يموت قبل خراب الدنيا بعمدة مديدة. فهو إما إلياس لأنه من المرسلين بنص الكتاب، أو الخضر لأنه صاحب العلم اللدني. ولا يُرد على هذا أن الخضر يقتله الدجال لأنه يحيى كما ورد في الحديث، ثم لا يقدر عليه، ولا إلقاؤه إياه النار في رأي العين، لأنه لا تضره النار كما ورد أن الله يجعلها عليه بردًا سلامًا. وورد أيضًا أن ناره جنة وجته نار. والعلم عند الله أن الآخر "وتد".

ويظهر من ذلك أن الختم في كلام الشيخ هو "القطب" من هؤلاء أو "الوتد" منهم، وفهم من كلامه أنه لا يعرف ما ذكره إلا نوابهم أن الشيخ كان نائبًا عن الختم، وإلا لما عرف ذلك، وكذلك أبو يزيد. وعلم من كلامه السابق في عد الخلفاء / أن الخليفة هو الختم، وأن أبا يزيد كان خليفة أيضًا، فهو أيضًا ختم. فصَحَّ قوله: إنَّ الختم في العالم واحد لا في كل زمان، وإنَّ القطب منهم لا يموت باعتبار الختم الحقيقي الأصل الذي هو القطب من هؤلاء الأنبياء. وصح قول الجُندي: إنه الشيخ باعتبار أنه نائب عنه في زمانه. وكذا قول عبدالرزاق إنه المهدي لأنه نائبه أيضًا في زمانه، وقد أطلق الشيخ قدس سره على المهدي ختم الأولياء في قوله من آيات:

«أَلَا إِنَّ خَتَمَ الْأَوْلِيَاءِ شَيْدُ

وَعَيْنَ إِمَامِ الْعَالَمِينَ قَيِّدُ

هُوَ الشَّيْدُ الْمَهْدِيُّ مِنْ آلِ هَاشِمٍ

هُوَ الصَّارِمُ الْهِنْدِيُّ حِينَ يُبِيدُ»⁽¹⁾

وعلى هذا لا يُتفيه قوله السابق: «وما هو بالمهدي المعروف المُستمر المُتطر، فإنَّ ذلك من سلالة وعترته. والختم ليس من سلالة» إلخ، لأنه ناظر إلى قوله المتقدم على هذا، وهو قوله: «وهو في زماننا اليوم موجود» إلخ، فكانه

(1) انظر: الفتحاح المكية، ج 3، ص 328. «من آل أحمد»، بينما في جميع المخطوطات «من آل هاشم». انظر كذلك فيما سلف: ق 46.

يقول: إنه في كل زمان⁽¹⁾ شخص، وهو في زماننا أنا، فما أمكه التصريح، فإني بأرصاف تنحصر فيه ولا يُشاركه فيها أحد ليفهمه الخواص. ولما أمكن ظن أن يكون ذلك هو "المهدي المنتظر" بناءً على قول الشيعة إنه حي طال عمره، استدرك فدفع ذلك بتصريح قوله: «وليس» إلخ، فهو في الحقيقة ردّ على الشيعة، لأنه لا يجوز مع وجوده وكماله أن يكون غيره نائباً عن الختم الحقيقي، ولا سيما على مذهبهم أنه خاتم الإمامة وأنه مُتَّصِف بالفعل بالإمامة. فلو وجد لكان هو الختم ولا بد⁽²⁾. فحيث ثبت أن الختم، أعني النائب عنه، غير المهدي بالكشف الصحيح، دلّ على أن المهدي المنتظر ليس بموجود عند الشيخ قُدّس سرّه.

وأوضح من هذا قوله في الباب الرابع والعشرين: «وللولاية المحمدية خاصة دون الولاية المطلقة ختم أصغر، هو في الرتبة دون عيسى، رولد في زماننا ورأيت واجتمعت به»⁽³⁾. - انتهى. فإنه لما ذكره مع عيسى ربما توهم مُتَوَقِّعُ أَنَّهُ المهدي، فدفعه بأنّه في زمانه، والمهدي لم يولد في زمانه، لأنه إما يولد في آخر الزمان وهو قول أهل السنة، أو هو ابن الحسن العسكري، فيكون قد ولد قبل زمان الشيخ بسنين، وهو قول الشيعة، فعلم أنه ليس المهدي بل هو غيره.

☆ فما / وقع في بعض نسخ الليواقيت أو غيره من كتب الشيخ عبدالوهاب [190] الشعراني من نسبة وجود المهدي إلى الشيخ قُدّس سرّه إما سهو من الشعراني أو مدسوس عليه، فتنبه له، فإنه قد ضلّ به خلق. ولعل الشعراني توهم من قوله: «اجتمعت به» أنه المهدي، وهو غلط. فإن مراد الشيخ نفسه، وكل أحد يجمع بنفسه ويعرف نفسه ويولد في زمان ولادة نفسه. وإنما أراد الشيخ بتلك العبارات التغطية والتعمية على المنكرين مخافة أن يؤذوه. فظهر صحة قول شيخنا لقشاشي رحمه الله المُتَقَدِّم "ولم تنزل خلافته في أمته وراثته عنه بأبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم بمن شاء الله، فلا حصر". - انتهى. وظهر من كلام الشيخ قُدّس سرّه في عدّ الخلفاء الظاهرين كون الحسن بن علي رضي الله عنهما،

(1) بدلاً من "في كل زمان"، ورد في (س) "في الأزمان".

(2) بدلاً من "ولا بدّ" ورد في (س) "والا".

(3) الفتوحات المكية، ج 3، ص 177.

ومعاوية بن يزيد، وعمر بن عبد العزيز، والمتوكل ختومًا أيضًا. ويُشير إلى كون الختمية مرتبة، أعني: 'نيابة الختم'.

وقوله في فصل شيث:

«وهذا العلم [كان] علم شيث عليه السلام، وروحه هو الممّد لكل من يتكلّم في مثل هذا من الأرواح، ما عدا روح الخاتم، فإنّه لا يأتيه المادة إلّا من الله سبحانه، لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح. وإن كان الخاتم لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري، فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كلّه بعينه من حيث ما هو جاهل به من حيث تركيبه العنصري، فهو العالم الجاهل، فيقبل الاتصاف بالأضداد كما يقبل الأصل الاتصاف بذلك»⁽¹⁾. -انتهى.

وذلك لأنّ الذي لا يأتيه المادة إلّا من الله لا من روح من الأرواح إنّما يليق أن يكون نبياً يأخذ عن الله، بخلاف أفراد الأمة، فإنّهم لا يأخذون عن الله إلّا بواسطة كما هو مُقرّر عندهم. وظهر أيضًا أنّ عيسى عليه السلام ليس هو الختم بالمعنى المذكور، بل ختم للولاية العامة⁽²⁾ غير المُحمّدية، خلافاً لما عزاها الجامي إلى القيصري، وأنّ الولد الذي ذكر الشيخ أنه يولد في الصين، وأنّه ختم للإنسانية الحقيقية بعض نواب هذا الختم أيضًا. وأنّه في مقابلة شيث فإنّه أول مولود في هذا النوع الإنساني (الكمالي، ولهذا ولد قبل أخته التي كانت توّأمه، وإنّ هذا المولود آخر مولود في هذا النوع الإنساني)⁽³⁾ الكمالي، ولهذا /تولد أخته التي هي توّأمه قبله، وفاءً بحق الأوليّة والأخروية فيهما. وقد ذكرنا ذلك في كتابنا الإشاعة لأشراط الساعة في قصة المهدي، فراجع.

(1) فصوص الحكم، ص 65.

(2) حاشية في (س، 77) مفادها: 'في صدور وختم الولاية، خاتم الأولاد'.

(3) ما بين قوسين ليس في (س)، والمعنى بهذا الشكل مُختلّ، ولذا نورد نصّ الفصوص: «وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني. وهو حامل أسرار، وليس بعده ولد في هذا النوع، فهو 'خاتم الأولاد'، وتولد معه أخته له فتخرج قبله، ويخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها، ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل بلده»، فصوص الحكم، ص 67.

فاجتمع بما ذكرنا أطراف كلامهم، وسلم الشيخ به من سهام ملامهم. وظهر أن هؤلاء الأجلة إنما رمزوا رمزاً في إعلامهم غيرة على هذه الطريقة أن يدخل فيها المدعي عند نشر أعلامهم. فتعسك بيدك بهذا التحقيق، واشرب كرعاً من الراح الرحيق، فإنها أعجوبة أبرزتها يد التوفيق.

ثم نقول: إن كون التحقيق ما ذكر، لا يُخرج هؤلاء الأربعة الأنبياء عن تسمية نبينا خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، لما مر من كلام الشيخ قدس سره أن له صلى الله عليه وسلم وحدة الجمعية الإحاطية. قال شيخنا صفي الدين أحمد القشاشي⁽¹⁾ رحمه الله:

قوله صلى الله عليه وسلم: «كنت نبياً...» الحديث، إسماء منه لأهله أنه الآن على ما كان، لم يتجدد له بلباس الصورة العنصرية ما لم يكن عليه فيما كان، حيث كله في كله بالفعل لا بالقوة، وهو الممتثل بتوقيع: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ» [هود: 88]، وشاهد: «إِنَّ أَلَدِيكَ يُبَايِعُكَ إِنَّمَا يُبَايِعُكَ اللَّهُ» [الفتح: 10]، ونبأ «لست كأحدكم»، وصر: «(كانت الأنبياء تُبعث إلى أممهم خاصة وتُبعث للخلق كافة)»، فذلك لعمومه وخصوصهم بلا رب، فهم منه بناطق: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» [الأنبياء: 107] وتحقيق: 'لا إله إلا الله محمد رسول الله'. فهو قسم⁽²⁾ الدائرة الوجودية تمامًا، المأخوذ عن النبيين مبثاقهم ليؤمنن به وينصرته، فأقرؤا وشهدوا، والله معهم من الشاهدين له. فباطنه باطن الدائرة المذكورة، وظاهره ظاهرها، وليس غيره من الأنبياء كذلك، لأنهم أبعاضه ومنه وما استكمل أحدهم ما في قوته إلى الفعل إلا بعد ظهوره في لباس البشرية الحسية، المُحاذية بالصورة الإلهية البارزة بسر: «حَقُّ قَلْبٍ...» [محمد: 31]، «وَلَمَّا يَلِرْ أَقْبَهُ الَّذِينَ جَاهِلُكُمْ» [آل عمران: 142] [التوبة: 16]، «وَقُلْ لِّعْمَلِكُمْ فَنَبَرِيَّ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ» [التوبة: 105]، ولم يقل: ورسله، فهذا الشأن حصل له الانفراد والإحاطة والشمول والمرور بكل المراتب

(1) حاشية في (س، ق 67ب) مفادها: "قف على عبارة القشاشي".

(2) في (س) قسم.

[٤٤]

الاستبغائية الاستقصائية الكنية الجمالية والتفصيلية مما لم ينتم لغيره حَسًا ومعنى. وكان يرى من خلقه كما يرى من أمامه، كما قال بعضهم: /

يرى كله نورًا إذا جاء أو ولى وأوتي علم الأولين والآخرين

وقال الله تعالى في حقّه: ﴿كَذَبَتْ إِذَا جَاءَنَا مِنْ كُلِّ أَمْتٍ يَسْهَرُ وَجْهًا يَكْ عَنَ مَوْلَاهُ شَهِيدًا﴾ [النساء: 41]. ولا تكون الشهادة إلا بالعلم التفصيلي بحسب المعلوم المشهود عليه، الشاهد بحسب الشهادة العلمية العينية: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا﴾ [يوسف: 81]. فكما هو الفاتح بذلك صار الخاتم بعينه ضرورة لأحدثه وعدم تبدل العلم في معلومه. وهو السيد في الكلّ لا للفخر، بل لفضله على الكلّ وشموله وإحاطته بهم، ولكونهم منه، وكونهم نقطة من دائرته المحيطة بالكلّ، لما أنّ الكلّ مرحوم به.

هذا؛ وختم الولاية أيضًا بالتسوية له، كذلك مع عامة الأولياء لكونه مظهره فيهم^(١). فهم تبع له في تميزه وانفراده بينهم، لا للفخر أيضًا بل للفضل. ولما كان الشيخ قدس سرّه عنده في عصره ختمًا، ولا سيما وقد ادّعاء، أشار إلى تصديقه في ذلك، فقال مُشيرًا إليه: وأوتيه ما أوتيه في فتوحاته من علم أولهم وآخرهم، وإخباره عنهم وعن مراتبهم حتى من في البرزخ، وجمعيته لذلك وانفراده به دونهم، حتى إنه ذكر في فتوحاته رضي الله عنه فقال:

اكشف الله عن بصري وبصيرتي وخيالي فرأيت بعين البصر ما لا يُدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يُدرك إلا بها، ورأيت بعين الخيال ما لا يُدرك إلا به^(٢)، فصار الأمر لي مشهودًا، والحكم المُتوهم بالتقليد موجودًا، فعلمت قدر من اتّبعته وهو الرسول المبعوث^(٣) محمد صلى الله عليه وسلم، (وشاهدت جميع الأنبياء كلّهم من آدم إلى محمد صلى الله

(١) هي (م) لكونهم مظهره فيهم.

(٢) ورد في الفتوحات: فرأيت بعين البصر ما لا يُدرك إلا به، ورأيت بعين الخيال ما لا يُدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يُدرك إلا بها. الفتوحات، ج 3، ص 323.

(٣) هي (ها) زيادة المبعوث إلّٰي. وهذا يوافق الفتوحات.

عليه وسلم⁽¹⁾. وأشهدني الله تعالى المؤمنين بهم كلهم حتى ما بقي منهم أحد ممن كان ويكون إلى يوم القيامة: خاصتهم وعامتهم. ورأيت مراتب الجماعة كلهم، فعلمت أقدارهم، وأعلمت على جميع ما آمنت به مجملًا مما هو في العالم العلوي، وشهدت ذلك كله فما زحزحني علم ما رأيت وعابته عن إيماني. فلم أزل أقول وأعمل⁽²⁾ ما أقوله وأعلمه⁽³⁾. لقول النبي صلى الله عليه وسلم، لا لعلمي ولا لعياني ولا لشهودي، فواخت بين الإيمان والعيان. (إلى أن قال): فخصني [الله] بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال، فشكرت الله تعالى بالعجز عن شكره، مع توفيتي في الشكر حقه. وما ذكرت ما ذكرت من حالي / للفخر، لا والله!⁽⁴⁾. - انتهى بلفظه.

[هـب]

فهذه آية ختمته نيابة عن متبوعه صلى الله عليه وسلم، ولا يلزم من كونه ختمًا أن يكون⁽⁵⁾ آخرًا بالصورة، لكونه آخرًا بالمعنى المنحصر فيه دون غيره. ولم يبلغنا إلى الآن ما يُناقضه. ولكون الولاية واسعة⁽⁶⁾ الدائرة، شاملة في الدنيا والآخرة، إذ مرّدها إلى الله، فالله هو الولي وهو يتولى الصالحين.

وكذلك أيضًا لا بدّ للولاية العامة الإيمانية من خاتم لما ورد أنّه لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله الله⁽⁷⁾. فذلك هو الختم الآخر أيضًا بطريق التبعة للنبي صلى الله عليه وسلم وهو سيدنا عيسى على نينا وعليه أفضل الصلاة والسلام. لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم هو الفاتح الخاتم. فالكل نوابه لقيام الكل به، ﴿قَدْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ

(1) ليست في (س).

(2) في (ت) وأعلم، ووضع فوقها إشارة وكسب على الهامش 'أعمل'، ونما هي إشارة إلى نسخة أخرى كما هو الحال مع (س) حيث كتبت 'وأعلم'، وتوحد حاشية معادها: 'نسخة: وأعمل'.

(3) في الفتوحات المكية: وأعلمه.

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 323 باختلافات بسيطة.

(5) في (م) كونه.

(6) حاشية في (س، ق 77ب) مفادها: وهو القلب الذي وسع في قوله في الحديث القدسي: 'ما وسعني أرضي ولا سمائي، وإنما وسعني قلب عبدي المؤمن الذي تقي النفي'.

(7) حاشية في (س، ق 77ب) مفادها: 'الله الله'، عددها 132. محمد، لعطا 132. قلب، 132.

الله﴾ [آل عمران: 31]، فهو من الله والكل منه، وهو المتبرع بختم الولاية الخاصة والعامة زيادة في شرفه وتعظيمه وتبييناً لما هو عليه في ذاته ومقامه وما⁽¹⁾ يستحقه، وأنه الاسم "الرحمن" المسمى إليه به: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: 110] و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5] لرحمة الكل به، وأنه الحق المسمى المسمى إليه بقوله تعالى: ﴿وَيَقْسَمُونَ أَنَّ اللَّهَ مَرُّ الْحَقِّ الْبَينِ﴾ [النور: 25]، وأنه "الحق المخلوق به" ما في السماوات والأرض، وأنه القلب الذي وسع الحق وصلح به جسد الكون، و﴿إِنَّ اللَّهَ وَبَلَّغَكُمْهُ يُصَلِّونَ عَلَى النَّبِيِّ بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلَواتٌ عَلَيْهِ وَسَلَامٌ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56].

هذا؛ والسبب في كون "الولاية الخاصة" ذات ختم بالتبعية له عليه الصلاة والسلام، لكون لسان التحقيق من حيث ماخذه يُناقض لسان التشريع كقوله تعالى: ﴿لَمْ تَقُولُوا لَكَ اللَّهُ قَلْبُهُ﴾ [الأنفال: 17]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ((شيتي هود وأخوانها))، أي: جعلتني ذا شيب، ومحله منها قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْتَفْتِمَنَّ كَمَا أَمَرْتُ﴾ [هود: 112]، فما بعد المعاينة استقامة، إذ ما ثم إلا استقامة⁽²⁾ عند ذلك، فلذلك قال: كما أمرت، ولم يقل: كما عاينت، فالأمر بالاستقامة مما يشيب بعد الإخلاص، لأنه يوهم أن الأمر الخالص الواحد ذا شوب كما يظهر، وليس شوباً، لأنه شوب نسبي ببعض أحواله إلى بعض أحواله، كما شيب العارض بالعارض مثلاً. فأدى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك السر إجمالاً بترجمة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، / ﴿وَلِيَسِّرَ لِلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا﴾ [الأنفال: 17]، فاحتاج الأمر إلى مترجم عن إجماله بالتفصيل، بمزيد إفصاح لأهله، حيث لم يعط الإيماء ما يُعطيه التصريح من القطع والحكومة بحسبه دون التردد بالتطلع لما في نفس المتكلم، لكثرة الاحتمالات وخفاء المراد منها⁽³⁾ مع الإيماء دون التصريح.

قال القشاشي: وأما كون "الولاية العامة" الإيمانية أيضاً ذات ختم

[161]

(1) ليست في (س).

(2) في (م) إذ ما ثم استقامة.

(3) في (س) سرّاً.

بالتبعية له صلى الله عليه وسلم فلكون الختم من حيث الحس لا يكون إلا آخرًا، وتامًا⁽¹⁾ لما يختم به بعد تنامي ما يحتاج إلى ختمه. فكما كان الافتتاح في الحس بأبينا آدم عليه الصلاة والسلام من حيث الصورة، أيضًا نيابة عنه صلى الله عليه وسلم لكون الغاية هي الوسط، وهو صاحب الغاية، وهو الوسط كما ورد في حق أمته بسببه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، فكذلك كان الاختتام بسيدنا عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام نيابة عنه، فلذلك يقضي بشرعه، قديره.

واعلم أنّ الختمية المذكورة من حيث المرتبة جامعة لكل واقع فيها، وحاصل عليها كائنًا ما كان، وللأول الأول، ولذلك قيل:

لَوْ أَتَيْتُمْ أَهْلَ أَلْفٍ فِي عَدِيدِهِمْ عَادُوا إِلَى وَاحِدٍ فَرُدُّ بِلَا عَدَدٍ

ولذلك قال الشيخ الأكبر الخاتم قدس سره ما معناه: إني لم أسأل الله تعالى⁽²⁾ أن يؤثني شيئًا لم يؤته أحدًا، ولكن أسأله أن يؤثني الغاية في المقابلة، ولو أشركني في ذلك الخلق لما زادني به إلا سرورًا، فهذا ما رشح بالسر وظهر بالعين على الناطق به. - انتهى [الكلام القشاشي].

وهذا الكلام من شيخنا [القشاشي]، أعني: "واعلم أن الختمية" إلى آخره... رجوع إلى قوله الأول من ترجيح "كلية الختم" على القول بشخصيته كما مرّ عنه. ويدلّ لما رجحه أيضًا قوله في فصّ شيث: وأما خاتم، لولاية فلا بدّ له من هذه الرؤيا، يرى... ويرى... ويرى... إلى آخر ما قاله⁽³⁾. فإنه يصدد بيان الحقائق الكلية المأمور (ببيانها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفهم

(1) في (م) إتمامًا.

(2) ليت في (م).

(3) انظر: قصص الحكم، ص 63، ونص الفصوص: «يرى للبتين اللتين... فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك للبتين... لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا...».

بها الناس، فلولا أنه مرتبة كلية لما كان للناس في بيانه نفع، وأي نفع في⁽¹⁾ بيان حال شخص واحد مات ومضى ليله ولم يخلفه أحد، فإنه لا يحتاج إلى تعريف مرتبته، لأنه إذا لم يأت بعده غيره فلا يحتاج إلى معرفة ما يميزه عن غيره. وأيضاً فتعريفه بـ "لا بد أن"⁽²⁾ يرى ويرى بصيغة / المستقبل يدل على أنه أمر مستمر باق في هذه الأمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الراثين.

وحيث أطلنا الكلام في تحقيق المقام فلنعد إلى ما كنا بصده من بيان معنى كلام الشيخ قُدس سرّه الذي ذكره في الفصوص، الذي هو مورد الاعتراض، فنقله مع مواضع من كلام المُحقّق الجامي.

فقول [البرزنجي]: قال [الجامي] رحمه الله في الفصّ المذكور:

"ثم نرجع فنقول: الأعطيات إما ذاتية أو اسمائية. فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية من الواردات والأذواق والمواجيد والعلوم والمعارف، فلا تكون أبداً إلا من تجلّ إلهي، أي: من تجلّي حضرة الاسم الجامع لجميع الصفات، لا من⁽³⁾ الذات الأحدية، فإنه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلّي ولا غير ذلك في 'الذات الأحدية'. فيكون تعين التجلّي الذاتي من الحضرة الإلهية، فإذا وقع التجلّي من هذه الحضرة استتب تلك العطايا الذاتية. والتجلّي من الذات الإلهية لا يكون أبداً إلا بصورة العبد المُتَجَلّي له، أي: بصورة يقتضيها استعداده، غير ذلك لا يكون أبداً.

بإذن العبد المُتَجَلّي له ما رأى سوى صورته في مرآة الوجود الحقّ، وسوى الوجود المُتَعَيّن في هذه الصرورة بحسبها، لأنّ 'الذات الإلهية' ليس لها في حدّ نفسها صورة متعينة ليظهر بها، وهي مرآة الأعيان. فتظهر صورة المُتَجَلّي له فيها بقدر استعداده. كما أنّ الحقّ يظهر في مرآيا⁽⁴⁾ 'الأعيان

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) في (ت) أ.س.

(3) بدلاً من "لا من" ورد في (م) "لأنه".

(4) في (س) مرّة.

الثابتة* يحسب استعداداتها وقابلياتها لظهور أحكامه. وما رأى العبد المتجلى له الحق من حيث إطلاقه ولا يمكن أن يراه من تلك الحيثية، مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه. فهو سبحانه كالمرأة في الشاهد. فإنت إذا رأيت الصور أو صورتك فيها لا تراه -أي- المرأة- مع علمك أنك ما رأيت تلك الصور أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك، أي: ظهور الصورة في المرأة مثلاً نصبه لتحليته الذاتي، ليعلم المتجلى له أنه ما رآه، وما ثمة مثال أقرب ولا أشبه للرؤية والتجلي الذاتي من هذا المثال، وهو ظهور صورتك في المرأة ورؤيتك إياها فيها. وأجهد نفسك عندما ترى الصورة في المرأة واستفراقتك في الشهود والرؤية بالصورة البثالية المربية أن ترى جرم المرأة، لا تراه -أي: الجرم- أبداً البتة، إلا عند صرفك النظر عن / الصورة، وإعراضك عنها والتفاتك نحو المرأة وتحديق النظر فيها. إذ الشهود الواحد والإبصار المتعلق لا يسع في وقت واحد مُعين إلا مشهوداً واحداً مُعيّناً. حتى إن بعض من أدرك مثل هذا في صور المراني ذهب إلى أن الصورة المربية حائلة بين بصر الرائي وبين المرأة، حاجبة له عن رؤيته إياها، وهذا أعظم ما قُدر عليه من العلم الحاصل بالنظر، لكنه غير مُطابق للواقع. فإنه لو كان حائلاً⁽¹⁾ لم يتمكن الرائي من صرف النظر عن الصورة والإقبال على المرأة، والأمر في المرأة كما قلنا وذعنا إليه في التجلي الإلهي. وقد يتنا هذا في الفتوحات المكية⁽²⁾. - انتهى.

[162]

اعلم أن الشارح الجامي قدس سره لم يرَ الفتوحات في هذا المحل، وإنما نقل عبارتها مُختصرة عن الشارحين، فلتنقل عباراتها بأنم من ذلك إتماماً للفائدة⁽³⁾:

قال [ابن عربي]: رحمه الله في الباب الثالث والستين منها:

«اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون مُتطرفاً أبداً،

(1) في (س) حائلاً.

(2) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 76-79. باحتصار. وانظر. فصوص الحكم، ص 61-62.

(3) في (س) للقارئ.

كالخط الفاصل بين الظل والشمس (...). ولما كان البرزخ أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم، وبين موجود ومعدوم، وبين مثبت ومنفي⁽¹⁾، وبين معقول وغير معقول، سمي برزخاً اصطلاحاً، وهو معقول في نفسه. وليس إلا الخيال، فإنك إذا أدركته وكنت عاقلاً تعلم أنك أدركت شيئاً وجودياً وقع بصرك عليه. وتعلم قطعاً بدليل أنه ما ثم شيء فاصل رأساً [وأصلاً]، فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيته عنها في حال إثباتك إياها؛ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت. كما يدرك الإنسان صورته في المرأة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجه، لما يرى فيه من الرقة إذا كان جرم المرأة صغيراً، ويعلم أن صورته أكبر من التي في المرأة بما لا يُقارب. وإذا كان جرم المرأة كبيراً فيرى صورته⁽²⁾ في غاية الكبر، ويقطع أن صورته أصغر مما رأى، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته. ويعلم أنه ليس في المرأة صورته⁽³⁾، ولا هي بينه وبين المرأة، ولا هو انعكاس شعاع البصر إلى الصورة المرئية فيها من خارج، سواء كانت صورته أو غيرها. إذ لو كان كذلك لأدرك الصورة على قدرها، وما هي عليه، وفي رؤيتها في السيف / من الطول أو العرض تبين لك ما ذكرنا، مع علمه أنه رأى صورته بلا شك. فليس بصادق ولا كاذب في قوله: إنه رأى صورته، ما رأى صورته. فما تلك الصورة المرئية؟ وأين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة.

أظهر الله [سبحانه] هذه الحقيقة لعبده ضَرْبَ مِثَالٍ ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحاد في درك حقيقة هذا وهو من العالم، ولم يحصل عنده علم بحقيقته، فهدى بخالقها أعجز وأجهل وأشد حيرة. ونبه بذلك أن تجليات الحق له أرق والطف معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه، وعجزت عن إدراك حقيقته، إلى أن بلغ عجزها أن تقول: هل لهذا ماهية أو لا ماهية

(1) في الفتوحات المكية: 'بين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت'.

(2) في (م) فيرى في المرأة صورته.

(3) في (م) صررة

له؟ فإنها لا تُلحقه⁽¹⁾ بالعدم المحض وقد أدرك البصر شيئاً ما، ولا بالوجود المحض، وقد علمت أنه ما ثمة شيء، ولا بالإمكان المحض. وإلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد موته، فيرى الأعراض صوراً قائمة بنفسها تُخاطبه ويُخاطبها، أجساداً لا يشك فيها⁽²⁾. والمُكاشَف في يقظته يرى ما يراه النائم في حال نومه، والميت بعد موته. كما يرى في الآخرة صور الأعمال توزن مع كونها أعراضاً، ويرى الموت كبشاً أملح يُذبح. والموت نسبة مُفارقة عن اجتماع، فسبحان من يُجهل فلا يُعلم، ويُعلم فلا يُجهل، لا إله إلا هو العزيز الحكيم⁽³⁾. انتهى بلفظه.

ثم قال في الفصوص:

«وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولا تُتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج، فما هو (أي: أعلى من هذا الدرج)⁽⁴⁾ ثمة (أي: في مقام التجلي الذاتي) أصلاً، وما بعده إلا العدم المحض، (أي: فلا يوجد هناك مقام أعلى منه). فهو مرأتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماء وظهور أحكامها. وليست (أي: الأسماء في مرتبة الأحدية) سوى عينه، فاخنتط الأمر وأنبهم، فعنا من جهل [في علمه] فقال: "والعجز عن درك الإدراك إدراك"⁽⁵⁾، ومنا من علم فلم يقل بشئ هذا، وهو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت كما أعطاه العجز. وهذا (أي: الذي أعطاه العلم السكوت) أعلى عالم بالله.

وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل و"خاتم الأولياء"، وما يراه أحد من

(1) في (م) يلحق.

(2) ليست في (م).

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 304-305.

(4) من المؤلف وليست في الفصوص. والشئ ذاته لما وضعناه بين قوسين () حتى تمام النقل من الفصوص.

(5) حاشية في (س، ق 181) مفادها: 1- 'بلغ'. 2- رتحتها: تمامه "وابحث عن سر ذات السر إشراك". وهذا إشارة إلى تمام اليت لئلا في المتن: والعجز عن درك الإدراك إدراك.

(١٤)

الأنبياء والرسل (أي: من حيث إنهم / أولياء لا من حيث إنهم أنبياء ورسول، فإن هذا العلم ليس من حقائق النبوة) إلا من مشكاة الرسول الخاتم (من حيث ولايته)، ولا يراه أحد من الأولياء^(١) إلا من مشكاة الولي الخاتم (التي هي جهة باطنية الرسول الخاتم)، حتى إن الرسل (أيضا من حيث إنهم أولياء) لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء (أي: التي هي مشكاة ولاية الرسول الخاتم، وإلا لم يصح كلا الحصرين معا: حصر رؤية المرسلين أولا في مشكاة خاتم الأنبياء، وحصرها ثانيا في مشكاة خاتم الأولياء. فمشكاة خاتم الأنبياء هي الولاية الخاصة بالمحمدية، وهي بعينها مشكاة خاتم الأولياء لأنه قائم بمظهريتها، وإنما أسند هذه الرؤية إلى مشكاة خاتم الأولياء لأن الرسالة والنبوة - أعني: نبوة التشريع - [ورسالة تنقطعان]، (أي: لا نبوة التحقيق التي هي باطنية، وهي الإنباء عن الحق تعالى وأسمائه وصفاته وأسرار الملكوت والجبروت وعجائب عالم الغيب، تنقطعان بانقطاع موطن التكليف)، والولاية لا تنقطع أبداً.

فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه، (أي: من العلم الذي يعطي صاحبه الكوت) إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء. وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم الإلهي لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى، وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا^(٢) إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم، وفي تأبير النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له [التقدم] في كل شيء وفي كل مرتبة، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله سبحانه، هُنالك مطلبهم، وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها، (أي: لدناءتها بالنسبة إلى همهم العالية. فلو كانوا فيها أنزل درجة ممن عداهم لم يقدح ذلك في كمالهم.

أقول: وإلى هذا أشار صلى الله عليه وسلم في قوله: ((أنتم أعلم

(١) حاشية في (س، ق ٨ب) معانها: 'بلغ'.

(٢) في (س) ذهب.

بديناكم))، فأضاف الدنيا إليهم⁽¹⁾ تنزلاً عنها أن ينسب إليه منها شيء، أو يتعلق بعلم شيء منها)، فتحقق ما قلناه⁽²⁾ - انتهى.

وهنا بحث، وهو أنه قد صح أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((أنا أعرفكم بالله وأخوفكم منه))، قال الحافظ ابن حجر: إنه صحيح. قال السخاوي: يعني أنه قد ترجم له البخاري في صحيحه قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((أنا أعلمكم بالله)). وفي حديث عبدة عن هشام، عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((أتقاكم وأعلمكم بالله: أنا)). وفي البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم خطب فحمد الله ثم قال: ((ما يال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إني لأعلمهم⁽³⁾ بالله عز وجل وأشدّهم له خشية)). والحاكم من حديث عمارة بن أبي حفصة عن عكرمة عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً في حديث: ((قد علموا أنني أتقاهم لله وأداهم للأمانة)). وإذا كان كذلك فلا يجوز تفضيل أحد عليه من وجه في العلم بالله. وما أورده الشيخ رحمه الله من الأمثلة لا ينتهض حجة، فإنها في الأمور الدنيوية، فإن أمر⁽⁴⁾ الأسارى في الفداء والقتل راجع إلى مصالح⁽⁵⁾ عاجلة للمصحابة، إما بالتقوي بالفداء وهو رأي أبي بكر، أو بقتل شوكتهم بالقتل وهو رأي عمر، وإن كان في ضمن ذلك مصالح دينية أيضاً لكنها ليست من العلم بالله. وكذلك، بل بالأولى، تأبير النخل. وقد أشار إلى ذلك الشيخ نفسه حيث قال: وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله سبحانه، هتالك مطلبهم، وأما حوادث الأكوان، أي: كتأبير النخل ونحوه فلا تعلق لخواطهم بها، انتهى. فما الجواب عنها؟

(1) ليست في (هـ).

(2) فصوص الحكم، ص 62-63. والأسطر الأربع الأخيرة ليست من الفصوص إنما من المؤلف.

(3) في (س) لأعلمكم.

(4) في (س) أمور.

(5) في (هـ) مصالحهم.

أجاب عنه المحقق الجاني بعد السؤال بقوله :

"إن قيل متوعية خاتم الأولياء لخاتم الأنبياء في حقائق الولاية تقدم في رتب العلم بالله لا في العلم بحوادث الأكوان، فكيف يصح ما ادّعاء الشيخ قدس سره من متوعية خاتم الأولياء لخاتم الأنبياء؟ فإنّ خاتم الأنبياء مُقدّم الكل في رتب العلم. قال: قلنا هي في الحقيقة عبارة عن متوعية حقيقة ولايته المطلقة لولايته المُشخصة بعد نشأته العنصرية، وإن شئت تحقيق ذلك فاستمع لما يُتلى عليك :

اعلم أنّ "الحقيقة المُحتدية" مُشتملة على حقائق النبوة والولاية كلّها، فأحدية جمع حقائق النبوة ظاهرها، وأحدية جمع حقائق الولاية باطنها. فالأنبياء من حيث إنهم أنبياء مُستمدّون من إشكاة نبوته الظاهرة، ومن حيث إنهم أولياء مُستمدّون من إشكاة ولايته الباطنة. وكذلك الأولياء التابعون يستمدّون من / إشكاة ولايته. فالأولياء والأنبياء كلّهم مظاهر لحقيقته: الأنبياء لظاهر نبوته، والأولياء لباطن ولايته.

[164]

وخاتم الأولياء مظهر أحدية جمعه لحقائق ولايته الباطنة، فالاستمداد من إشكاة "خاتم الأولياء" بالحقيقة هو استمداد من إشكاة خاتم الأنبياء، وإنّ إشكاته بعض من إشكاته، فلا استمداد بالحقيقة إلّا من إشكاة "خاتم الأسياء". وإنّما أضيف الاستمداد إلى خاتم الأولياء باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الأنبياء. ومعنى استمداد خاتم الأنبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشأة العنصرية من حقيقة هي بعض من حقيقته، وذلك الولي الخاتم مظهره، فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره⁽¹⁾. - انتهى.

وأقول [البَرْزَنْجِي]: فما ادّعاء بعض أهل الهند⁽²⁾ في هذه الأزمنة الأخيرة

(1) الجاني، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 84. وانظر. لصوص الحكم، ص 62-63

(2) المقصود هو الشُرْمُدي، فقد ولد الشيخ أحمد الشُرْمُدي الفاروقي سنة 971 هـ في بلدة سرهند بالهند، وتوفي في 27 صفر 1034 هـ، أشهر مؤلفاته المكتوبات الربانية، وقد ذكرنا في المقدمة قصة خلافه مع البَرْزَنْجِي. ويشير إليه مرة أخرى بعد عدة صفحات.

من بعد الألف من أنه صلى الله عليه وسلم لم يحصل المحبة ولا الخلة ولا الولاية في حياته ولا بعد وفاته إلى مضي ألف سنة، فحاء هذا الرجل بعد الألف، وحصل ذلك، ثم حصل بسببه للنبي صلى الله عليه وسلم بعد الألف فهو باطل وكفر وإلحاد، وخروج عن سبيل الرشاد، لأن الولاية شرط في حصول النبوة ومُتَقَدِّمَةٌ⁽¹⁾ في الحصول، وكذلك محبته وخلته، فلا يتصور حصول النبوة والرسالة له بدونها. وقد أخبر صلى الله عليه وسلم بأنه حبيب الله وخليله في حياته. على أن هذا الرجل قد ادعى أنه وصل إلى الله من غير وساطة النبي صلى الله عليه وسلم، فنفى وساطة النبي له، وأثبت وساطة للنبي، فعكس نفس الأمر والعباد بالله. وقد مرّ تصريحات الشيخ بخلاف ذلك فراجعها.

ثم أقول [البَرَزَنَجِي]: قد تقرر أن كل ظاهر مُسْتَمَد من الباطن، ولما كانت النبوة والرسالة ظاهراً أحدية جمع النبي، والولاية باطن جمعيته، لا يبعد أن النبي صلى الله عليه وسلم من حيث نبوته ورسالته يستمد من ولايته. فإنه صلى الله عليه وسلم بأحدية جمعه للحقائق الظاهرة والباطنة خاتم للولاية كما أنه خاتم للنبوة والرسالة. فما استمد في الحقيقة إلا ظاهره من باطنه. وليس في كلام الشيخ ما يمنع ذلك، فإن قوله: «فالمُرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء»⁽²⁾ يمكن تخصيصه بمن عدا نبينا الخاتم صلى الله عليه وسلم. قال الشيخ [ابن عربي]:

«ولما مَثَّلَ النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللَّيْنِ وقد كمل [مع] سوى موضع لَيْنَةٍ واحدة فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللَّيْنَةُ، غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لَيْنَةٍ واحدة، وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، (أي: من رؤية ما مثل به النبي صلى الله عليه وسلم، لكن في الرؤيا،

(1) حاشية في (س، ق 82ب) بخط مخالف للأصل مفادها: «قوله. متقدمة، أي بالدات فقط في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم كغيرها من المناصب، رمزاً بالزمان. وأما في حق سائر الأنبياء فالظاهر تقدّمها بالزمان أيضاً».

(2) فصوص الحكم، ص 62.

ليتنه على مرتبته ومقامه، فيرى ما مثل به صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾، فيرى في الحائض موضع لبتين، واللبن من ذهب وفضة، فيرى اللبتين اللتين ينقص الحائض عنهما ويكمل بهما: لينة قصة ولينة ذهب، [فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبتين]، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبتين، فيكمل الحائض به. والسبب الموجب لكونه رآها لبتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل، وهو موضع اللينة الفضة وهو ظاهره⁽²⁾، وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة مثنى فيه، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، ولا بد أن يراه هكذا، وهو موضع اللينة الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يرحي به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم الدفع⁽³⁾.

أي: المفضي إلى كمال متابعة خاتم الرسل المنتج كمال التحقق بحقيقة ختم الولاية.

أقول [البرزنجي]: في هذا الكلام دليل على أن ختم الأولياء ليس شخصاً واحداً، لأنه لا وصول إلى مقامه حيث، فلا نفع في بيان مرتبته كما مر التنبيه على هذا.

قال [ابن عربي]:

«وكل نبي من لدن آدم [إلى آخر نبي] ما منهم من⁽⁴⁾ أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، (أي: قبل وجود الأنبياء كلهم حتى آدم، وأنه منعت بالنبوة في هذا الوجود ومبعوث إليهم وإلى من سواهم في عالم الأرواح كما مر تفصيله بدليله. قال): وهو قوله:

(1) من المؤلف ليست في الفصوص، وكذلك كل ما وضعناه بين قوسين () فيما يلي حتى نهاية الاقتباسات. وهي (هـ)، (س) ورد: رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(2) في (س) ظاهر. وما أثبتناه من بقية النسخ، وكذلك الفصوص.

(3) فصوص الحكم، ص 63.

(4) ليست في (س).

((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))، وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بُعث. وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيل شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الانصاف بها من أجل كون الله تعالى يُسمى بـ "الولي الحميد".

فخاتم الرسل من حيث ولايته (الظاهرة في مظاهر أولياء أئمة التابعين) نسبته مع الختم للولاية بنسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي، وخاتم الأولياء، الولي الوارث، الأخذ عن الأصل، المشاهد للمراتب، وهو حنة من حسنات / سيّد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، مقدّم الجماعة [65] وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة. فعين (في سيادته) حالاً خاصاً ما عظم، وفي هذا الحال الخاص تقدّم على الأسماء الإلهية (أيضاً كما تقدّم على مظاهرها)، فإنّ الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين. ففاض محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام الخاص، فمن فهم المراتب لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام⁽¹⁾.

إلى هنا كلام الشيخ مع نبذ من كلام الجامي وزيادات لهذا الحقير [البرزنجي].

وروجه عدم عسر قبول ما ذكر أنّ "خاتم الولاية" سواء قلنا: إنه أحد الأنبياء الأربعة أو مرتبة كلية أو شخص مخصوص من الأمة⁽²⁾، إنه حنة من حسنات خاتم الرسل، وما نال الذي ناله إلا منه. فجميع الأنبياء والأولياء والرسل مظاهر لنبوته ورسالته وولايته، لأنّه صلى الله عليه وسلم حين كان ظاهراً بالشرعية في مقام الرسالة لم يظهر ولايته بالأحادية الذاتية الجامعة للأسماء كلّها ليوفّي الاسم الهادي حقّه، وإنما ظهرت أحديته⁽³⁾ الجمعية في عالم

(1) فصوص الحكم، ص 63-64.

(2) توجد حاشية في (م، ق 83ب) مفادها: "قف على أنّ حتم الولاية فيه ثلاثة أقوال الأول: إنه صفة أحد الأنبياء الأربعة. الثاني: إنه مرتبة كلية. الثالث: إنه شخص مُعَيَّن"

(3) في (م) أحدية.

الأرواح وفي موطن " الشفاعة العُظمى "، فلا يكون لأحد في هذين المقامين العُظمين معه ظهور بوجه، بل له السيادة الحقيقية فيهما. فهو الأول والآخر في السيادة. فإذا كان بين هذين المرطين بحسب ظهوره صلى الله عليه وسلم في المظاهر لبعض مظاهره تقدّم وسيادة من وجه على مظهره العنصري، لم يكن ذلك نقصاً وقدحاً في سيادته الحقيقية العُظمى.

★ قال الشيخ قُدس سرّه في آخر الباب الرابع عشر [وخمسمئة] من الفتوحات: «إنّ للروح المحمدي مظاهر في العالم، وأكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمدية وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام»⁽¹⁾. - انتهى.

وكانه يُشير إلى ما مرّ عنه من الأنبياء الأربعة أو إلى نوابهم، فإذا استمد مظهره العنصري الشخصي من مظهره الكلبي الروحي باعتبار ظهوره في مظهر آخر في عالم الحس مع تقدّمه وسيادته في عالمي الروح والبرزخ لم يقدح ذلك بوجه من الوجوه. فمعنى قول الشيخ: «فخاتم الرسل من حيث ولايته» إلخ، إنّ خاتم الرسل من حيث ولايته الظاهرة في مظاهر الأولياء، نسبته مع الختم / للولاية [مب] نسبة الأنبياء والرسل معه، أي: مع خاتم الرسل، فكما أنّ جميع مظاهر رسالته ونبوته الذين هم الأنبياء والرسل يأخذون من إشكاة خاتم الرسل، كذلك جميع مظاهر ولايته الذين هم الأولياء، يأخذون من مظهر ولايته الأعظم وهو الختم. وكذلك الأنبياء من حيث ولايتهم، حتى إنّ صلى الله عليه وسلم من حيث ولايته الشخصية القائمة بجسده العنصري يرى ذلك في مظهر ولايته الكلية. وفي الحقيقة لا استمداد إلّا لظاهرة من باطنه، وإلّا لجزئياته من كليته⁽²⁾. وهكذا الأمر في تقلّعه صلى الله عليه وسلم على الأسماء الإلهية⁽³⁾. - انتهى.

(1) الفتوحات المكية، ج 4، ص 151.

(2) في (ها) كليته.

(3) بدور الشرح حول: «فخاتم الرسل من حيث ولايته»، وهذه الجملة من فصوص الحكم،

قال شيخنا الإمام صفى الدين أحمد بن محمد المدني القشاشي:

"لا تقدم على الأسماء بحال في حال، وإنما الاسم 'الرحمن' مُشتمل على مجموع الراحمين، تقدم الرحمن في تعدد وجوه بهم وتوحيدها به، فهو الأول والآخر بلا تعاقب، هذا في مطلق الشافعين، أما في حق النبي محمد صلى الله عليه وسلم فهو مظهر الاسم 'الله' والاسم 'الرحمن' على التمام والكمال⁽¹⁾. فلذلك عمت سيادته الكل، وذلك سر الرحمانية. فهو رحمة الكل المُتقدم في الكل لذاته، هذا تحقيقه عند بيان المراد، فإذا علم فمن أين اعتبرت التقدم ساغ؟ إذ ليس عند التحقيق إلا ما هو المراد لا غير ذلك". انتهى كلامه نفعا الله به، والله أعلم.

ولنرجع إلى المقصود وهو تعريب الأصل فقول:

قال [الكازروني] رحمه الله: ولنشرع بعد تحرير هذه الكلمات وتقرير هذه المتقولات في جواب الاعتراضات وبالله التوفيق، أي: وهو:

المقام السادس: [خاتم الأولياء وخاتم الأنبياء]

اعلم أيديك الله بروح القدس أنه تقرر سابقاً أن أنوار⁽²⁾ أرواح الأنبياء إنما فاضت من "النور المُحمّدي" الذي هو "العقل الأول"، وتقرر أيضاً أن ولايته مُشتملة على ولايات⁽³⁾ سائر الأولياء. وعلى هذا فيشكاة خاتم الأولياء مفاضة من يشكاة خاتم الأنبياء، بل إنها ظلال ولايته. فإذا أخذ خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم من يشكاة خاتم الأولياء شيئاً لا يكون ذلك سبب تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الرسل. مثال ذلك في الظاهر أن الملك يجعل بعض غمّانه لكمال قبلته واستعداده على خزائنه، فإذا أراد أن يطلب بعض الجواهر ليهبها لعظماء دولته وأمرائه ووزرائه يأمر الخازن بذلك. فإذا سمع الجُهل أن السلطان أخذ / منه [١٤٤] الجواهر ووهبها للأمراء توهموا أن الخازن أعظم عند الملك من أولئك الأمراء،

(1) "والكمال" لبت في (م).

(2) لبت في (س).

(3) في (س) ولاية.

وإنَّ الأمراء يحتاجونه. وإذا سمعه العالم علم أن ذلك الخازن عبد مقبول عند الملك ومُقَرَّب عنده، ومن كمال قربهِ وأمانته وديانته جعله خازنًا على خزائنه. وكلَّما طلب منه شيئًا فهو من أملاك السلطان وضعها بطريق الأمانة تحت يد ذلك الخازن. ولهذا قال الشيخ قُدس سره في قصِّ شيث⁽¹⁾: «إنَّ خاتم الأولياء حسنة من حسنات خاتم الرسل»⁽²⁾، إشارة إلى أنَّه مفاض منه صلى الله عليه وسلم، فهو عمل من أعماله الحسنة، وفعل من أفعاله الحليحة. وقوله: «مقدِّم الجماعة» إشارة إلى أنَّه صلى الله عليه وسلم مقدم رهط الكُتَل⁽³⁾، ولا أحد أقدم منه ولا أفضل. وقوله: «سيد ولد آدم» تصريح بأن نسبة جميع بني آدم إليه نسبة الغلمان إلى سيدهم، ولا يكون الغلام -أي: من حيث إنَّه غلام- أفضل من السيد.

مثال آخر: أخذُ خاتم الرسل من خاتم الأولياء شبيه بما ورد في الحديث إنَّ بعض الصحابة رضي الله عنهم كان يتلو القرآن في الليل، فقال صلى الله عليه وسلم: «(رحم الله فلانًا لقد ذكرني آية كنت⁽⁵⁾ أنسيتها من سورة كذا)»، فالقرآن عليه نزل، وذلك الرجل إنَّما أخذه منه صلى الله عليه وسلم، فإنَّما أخذ منه صلى الله عليه وسلم⁽⁶⁾ في ذلك الوقت ما كان أعطاه قبل. ولا يكون مثل هذا سبًّا لتفضيله وإن كان مُذَكَّرًا له، مع أنَّ له من هذه الحيثية التقدم بلا شك، فإنَّه صار سبب نفعه في الجملة.

مثال آخر: أخذُ خاتم الرسالة صلى الله عليه وسلم من يشكاة خاتم الولاية شيه برؤية الشخص صورته في المرأة، وأخذه جليلة صورته من تلك المرأة، وهذا لا يكون سبًّا لأفضلية المرأة على صاحب الصورة، ولا سيما إن كان هو الذي أخذ حديد المرأة من المعدن، وهو الذي طبعه مرآة وأجلاها من أنواع الخشب،

(1) في (س) شعب، وهو خطأ.

(2) فصوص الحكم، ص 64.

(3) في (هـ) الرهط الكُتَل.

(4) «جميع بي» ليست في (س).

(5) ليست في (س).

(6) عبارة «فإنَّما أخذ منه صلى الله عليه وسلم» ليست في (ت).

مع أنّ المرأة لم تعط ذلك الشخص من عندها، وإنما أظهرت له جلية صورته. هكذا قياس أخذ خاتم الرسل من خاتم الأولياء، فالمرأة وإن صارت سبباً بوجه من الوجوه لرؤيته صورته، ولكن ذات المرأة فعل من أفعاله وحنة من حناته.

ولما كانت الموجودات جميعها / مجالي ومراثي لأثار أسماء الحق (ص) وصفاته، والأولياء إنما يتجلى لهم الأسماء والصفات في تلك المجالي والمراثي، وخاتم الأولياء مَجْلَى من تلك المجالي، قال الشيخ قُدّس سرّه في الفص الشّبي: إن سائر الرسل حتى خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم من حيث كونهم أولياء، لا يرون ما يرون -يعني من العلوم التي ذكرها في أول الفص- إلا من بشكاة خاتم الأولياء. هذا⁽¹⁾ معنى كلامه.

[نقد البرزنجي للسرهندي]:

قلت: وفي المِثال الأول ركاكة لأنه يُقال: ما الذي أردت بالمَلِك؟ إن⁽²⁾ أردت به الله تعالى فقرب القبول للخازن عند الملك هو عين تفضيله، لأنّ المراد بالفضل هنا هو القرب من الله تعالى، وكثرة علومه وكونه أميناً على تلك العلوم، فهو تقيض المراد. وإن أردت بالملك النبي صلى الله عليه وسلم فيرد عليه أنّ الوهاب هو الله، وأن النبي صلى الله عليه وسلم من جُعللة المرهوب لهم الآخذين من يد الخازن. وكان بعض الهنود⁽³⁾، وهو المُشار إليه فيما مرّ قريباً، رأى هذا المِثال، فأخذ منه أنّه ادّعى لنفسه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم إنما أخذ الخِلة والمعجة من يده، وأنهما لم تحصلا له صلى الله عليه وسلم في حياته ولا بعد موته إلا بعد ألف سنة، وأنّ ذلك من باب التفضيل من وجه، وهذا جهل بمواقع الكلام. فإن الشيخ قُدّس سرّه لما ادّعى⁽⁴⁾ أنّه خاتم الولاية لم يدع

(1) انظر ما سبق في فصوص الحكم، ص 62. في (س) فهذا.

(2) ليست من (س).

(3) المقصود هنا هو: أحمد السرهندي.

(4) في (س) لا ادعى.

أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الولاية عنه بعد صيرورته ولياً في الجسد المصري، بل قال إنه أحدهم في عالم الأرواح حين كان ولياً وأدم بين الماء والجسد، كما قلنا صريح عبارته. فلا يلزم منه عدم انصاف النبي صلى الله عليه وسلم بالولاية في حياته وحلوه عنها إلى زمان وجود الشيخ. بخلاف ذلك الهندي الجاهل، فإنه صرح بأنه صلى الله عليه وسلم تعذر عليه تحصيل ذلك في حياته لمخالفته⁽¹⁾ مقتضى طبعه، ولم تحصل له إلا بعد ألف سنة، فهو تصريح بإثبات النقص له صلى الله عليه وسلم في حياته، وكذلك بعد موته، إلى وجود هذا المدعي الجاهل. وهذا مستلزم لأشياء موجبة للكفر، والعياذ بالله.

وقد قررنا ذلك وكثرناه في عدة رسائل لنا منها: قلع الزند، ومنها: دفع التحويل، ومنها: / النشرة، ومنها: الجمعة⁽²⁾، وغيرها. ومن جملة ما اعترضنا عليه في بعض تلك الرسائل أنه لا يخلو الحال من أحد الأمرين:

إما أن يُعطيه الخازن ما ليس له، بل يُناوله من ملكه، أي: مُلك السلطان، فلا يطق المثال، لأنكم قد نقيتم ملكيته صلى الله عليه وسلم لذلك حيث قلتم: إنه لم يحصل ذلك في حياته لتعصره بل تعذره عليه لكونه خلاف مقتضى طبعه، بل ولا حصلت له بعد موته إلا بعد مضي ألف سنة.

وإما أن يُعطيه ما هو للخازن أو ما هو لله، فهذا هو عين تفضيل الخازن عليه، وتطفله على الخازن. وهو مع كونه خلاف ما هو الأمر عليه في نفسه، خلاف الإجماع أيضاً، بل وخلاف القرآن. فهو كفر وزندقة والعياذ بالله. وبالجملة فقد ذكر هذا الهندي⁽³⁾ أموراً كلها أو أكثرها كفر وزندقة والحاد، أعادنا الله من ذلك بمنه وكرمه. والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: لِمَ أخذ خاتم الأنبياء من خاتم الأولياء، ولم يأخذ من نفسه؟ أي: وهو:

(1) في (س) لحياته ومخالفته.

(2) في (س) الجمعة.

(3) حاشية في (س، ق 186) مفادها: 'وهو أحمد الهرهندي'.

المقام السابع: [أخذ خاتم الأنبياء من خاتم الأولياء]

قلنا [الكازروني]: هذا سؤال غير موجه إلى الغاية، لأن هذا مثل أن يقول أحد: لم أخذ فلان حليته وصورته من المرأة ولم يأخذها من نفسه؟ لجواز أن الحكمة الإلهية وترتيب المعلومات الربانية تكون بحيث أن يوحد ذلك العلم من مظهر خاص لا من نفسه ولا من مظهر آخر، كما أن حكاية الصورة لا تؤخذ إلا من المرأة. بل أخذ خاتم الرسل من خاتم الأولياء يشبه أخذ خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم القرآن من جبريل عليه السلام. مع أن خاتم الرسل أفضل من جبريل، وإن كان جبريل مُعلِّماً له باعتبار النشأة العنصرية.

قال الشيخ الإمام عز الدين بن غانم المقدسي في كتابه حل الرموز ومفتاح الكنوز في معنى قوله: «وَلَا تَنْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ» [طه: 114] إنه صلى الله عليه وسلم قد كان أخذ القرآن⁽¹⁾ من الله تعالى من غير واسطة، فإذا جاءه جبريل بالوحي سابقه مُسابقة قبل أن يقرأه جبريل، أي: لكونه حافظاً له من ربه، فقال الله تعالى له من باب التأديب، كما قال صلى الله عليه وسلم: ((أدبني ربي فأحسن تأديبي)) إن المقام مقام التعليم فأعطى المقام حقه، / ولا يُسابق المُعلِّم، [م] فإن الأدب أن لا يُسابق المُعلِّم مُعلِّمه⁽²⁾.

بل يقول هذا الحقير [الكازروني]: لما كان خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم 'القلم الأعلى' والعقل الأول كان أخذاً⁽³⁾ جميع العلوم من الحق تعالى بغير واسطة، وهو الذي أعطاهما النفس الكلية التي هي⁽⁴⁾ اللوح المحفوظ، وجبريل إنما أخذ القرآن من اللوح المحفوظ. فالذي أخذه جبريل عليه السلام من اللوح، الأخذ عنه صلى الله عليه وسلم، أعطاه إياه في النشأة العنصرية، فما أعطاه إلا

(1) حاشية في (س، ق 86ب) مفادها: "قف على أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد القرآن من الله أولاً ثم عن جبريل".

(2) انظر: عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي، حل الرموز ومفاتيح الكنوز، تحقيق د. محمد بو خنفي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2011، ص 103.

(3) في (س) أخذاً من.

(4) في (س) هو.

ما أخذه منه، أي: بل أخذه ممن أخذه منه. وهذا القدر لا يصير سبباً لتفضيل جبريل عليه السلام على خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم. وهكذا "خاتم الأولياء" وروحه ومشكاته⁽¹⁾ إنما أفيضت عليه من صلى الله عليه وسلم من حيث إنه "العقل"، ثم إنه حصل في النشأة العنصرية بركة اتباعه لخاتم الرسل صلى الله عليه وسلم مرتبة "ختم الولاية"، ولهذا قال في اليث السابق نقله:

أنا ختم الولاية ذوّن شك لورث الهاشمي مع المسيح

حيث جعل إرث خاتم الرسل سبب كونه ختم الولاية. وعلى هذا لو شاهد خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم في مرآة خاتم الأولياء بعض⁽²⁾ آثار الأسماء والصفات لم يكن ذلك خارجاً من دائرة العقل ولا من دائرة الشرع.

واعلم جعلك الله من المُقَرَّبِينَ أن المولى جلال الدين محمد بن أسعد الدوامي رحمه الله تعرّض لهذا البحث في شرح الرباعيات، التي جعلها باسم المرحوم المغفور له السلطان بايزيد رحمه الله، تعرّضاً كلياً فقال: أمّا أولاً فقد ذكر الشيخ قُتُس سرّه (في تصانيفه ختم الولاية على وجه يلزم منه تفضيله على خاتم الرسل في الحقائق والمعارف، ثم لوح بل صرح بأنّه هو نفسه خاتم الولاية، ثم قال بعد أوراق: ويظهر لهذا الفقير الحقير أنّ الشيخ قُتُس سرّه⁽³⁾ لما كان مظهرًا للولاية⁽⁴⁾ المحمدية شاهد نور تلك الولاية في مرآة نشأته، ولما كانت النبوة مُستَمَقّة من الولاية، كان خاتم النبوة من حيث إنه خاتم النبوة مُستَمَدًّا من باطنية نفسه، وهي ولايته الخاصة. وجميع الأولياء مُستفيضون من باطنه صلى الله عليه وسلم، كما أنّ جميع الأنبياء مُستفيضون من ظاهره، فلما رأى عكس ذلك النور في نفسه / وشاهده تحيّل إليه أن ذلك الاستفاضة منه رحمه الله. أشرقت الشمس على المرأة، فنادت المرأة: إني الشمس - انتهى.

(1) في (س) في مشكاته

(2) في (س) بعد

(3) بين قوسين ليس في (س)

(4) في (س) مظهر الولاية.

وهذا الحقيق يعرض أن ما قاله المولى جلال الدين [الدواني] شيء ظهر⁽¹⁾ له وحده، ومما اختص به، وهو في غاية العجب، لأن الشيخ قدس سره قال في ذلك القصة نفسه الذي ذكر فيه خاتم الأولياء: إنه لا يرى أحد من الأنبياء والرسل هذا العلم إلا من مشكاة خاتم الرسل، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة خاتم الأولياء.

وقال شيخ هذا الفقير [الكازروني] المولى نور الدين عبد الرحمن الجامي رحمه الله في شرح الفصوص: إن مشكاة خاتم الأولياء هو مشكاة خاتم الرسل وإلا لم يصح كلا الحصرين معًا: حصر رؤية المرسلين أولاً في مشكاة خاتم الأنبياء، وحصرها ثانياً في مشكاة خاتم الأولياء. فمشكاة خاتم الأنبياء هي الولاية الخاصة بالمحمدية، وهي بعينها مشكاة خاتم الأولياء لأنه قائم بمظهرتها.

فقول المولى جلال الدين [الدواني]: إن الشيخ خُيِّل إليه أن الاستغاضة تَصْرِيح في أن الشيخ قدس سره لم يشعر بأنه مظهر للولاية المحمدية، وأن الظاهر في نشأة نور تلك الولاية. والحال أن الشيخ لم يأتْ بذنك الحصرين إلا ليظهر أن مشكاة خاتم الأولياء هي بعينها مشكاة خاتم الأنبياء، كما حرره مولانا نور الدين عبد الرحمن الجامي رحمه الله.

والظاهر أن المولى جلال الدين [الدواني] لم يتبع الفصوص كما هو حقّه، وإلا فليراد الشيخ قدس سره الحصرين صريح في أن مشكاة خاتم الأولياء هي بعينها مشكاة خاتم الأنبياء. وقوله: "حسنة من حسناته" صريح أيضاً في أنه مظهره. فلا تخيّل ولا توهم من الشيخ قدس سره.

وأما قول الشيخ قدس سره إن جهة المتابعة لبنة فصة، وجهة الأخذ عن الله تعالى لبنة ذهب، أي: وهو:

(1) في (سر) ظاهر.

المقام الثامن: [لينة الفضة ولينة الذهب]

[الكازروني] فهو طاهر، لأن الولي إنما يأخذ جميع أحكام النبي من الله بطريق الإلهام، بحيث يتيقن ويتحقق عنده أن ذلك هو شرع النبي صلى الله عليه وسلم. بخلاف علماء الظاهر فإنهم إنما يأخذون الأحكام من الكتب وأفواه الرجال، ولهذا قالوا: "إن الفقه من الطينيات". ولا شك أن الأخذ عن الله بغير واسطة الكتب والرجال أشرف من الأخذ بواسطتهم، كما أن الذهب أشرف من الفضة. ولما أخذ خاتم الولاية / الشرع عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ ذلك الشرع عن الله تعالى بلا واسطة كان له أخذان، لهذا يرى لئيتين. فأخذه بالواسطة لئنة فضة، وأخذه بلا واسطة لئنة ذهب. ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم متبوعاً لا تابعاً، وإن كان أخذه عن جبريل، لهذا مثل بلئنة واحدة مطلقاً غير مقيدة بالفضة أو الذهبية أو الطينية أو غيرها، لأن الغرض من التمثيل ختم بناء النسوة به كما يحتم الجدار باللئنة، بخلاف ختم الأولياء فإنه تابع له. والعرض من إظهار المثال له في الرؤيا يان ثلاثة أشياء:

حتيته للولاية، وتبعته لشرع خاتم الرسل، وأخذ ذلك عن الله - تعالى وتقس - طريق الإلهام.

وأما كون حاتم الأولياء ولياً⁽¹⁾ وآدم بين الماء والطين، أي: وهو:

المقام التاسع: [كون خاتم الأولياء ولياً وآدم بين الماء والطين]

[الكازروني] فإن هذا المعنى أيضاً ظاهر، لأنه قد تقرر أن ولاية عين ولاية حاتم الأنبياء، وخاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم كان نبياً وآدم بين الماء والطين، فهو إذن مثله، لأن العبد من طينة مولاه. وعلى هذا فقد طهر أنه لا يلزم من كلام الشيخ قس سره كفر ولا إلحاد ولا خلاف الشرع، بل ولا ترك أدب.

(1) ليست في (س)، (هـ)

فإن قيل: على كل حال قد لزم تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء روحه وهو⁽¹⁾ غير مقبول.

قلنا [الكازروني]: قد اندفع هذا في التمثيلات والتفريعات التي سقت. والشيخ قدس سره في فصل ثبت قد أجاب عن هذا حيث قال: «فإنه (يعني خاتم الأولياء) من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى. وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ذلك»⁽²⁾، وذكر حكاية أسارى بدر حيث رأى عمر رضي الله عنه ضرب رقابهم، ونزل الوحي بموافقة عمر، وعاتب الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله: «مَا كَانَتْ لِيَنْبَغَ أَنْ يَكُونَ لَكَ أَتَرَى حَقَّ بُشْعَةٍ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا» [الأنفال: 67]. وقال عند ذلك النبي صلى الله عليه وسلم: «(لو نزل عذاب من السماء لم ينبغ منه إلا عمر)» رضي الله عنه، فمن هذه الحثية يكون عمر أفضل. وأخرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأهل المدينة: «(لا تؤثروا النخل)»، فلم يؤثروا تلك السنة، فلم تُثمر النخل تلك السنة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «(أنتم أعلم بأمور دنياكم)». فثبت لهم الأفضلية في أمور الدنيا، مع أنه صلى الله عليه وسلم سيد الأولين والآخرين. / وفضل عمر في قصة أسارى بدر، وفضل أهل المدينة في قصة التأبير غير قادح في أفضليته صلى الله عليه وسلم. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قد مر هذا الفصل مستوفى في كلامنا، وأن الشيخ قدس سره أشار إلى أن نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله، وهنالك مطلبهم الذي يعتبر فيه التقدم والتأخر عندهم. وأما حوادث الأكوان كقتل الأسارى وتأبير النخل ونحوهما فلا تعلق لخواطرم بها، ولا يعدونها فضيلة أصلاً. فضلاً عن أن يكونوا أفضل⁽³⁾ لئناءتها بالنسبة إلى عليٍّ همهم. فلا يعدون التفاضل فيها شيئاً حتى يُقابل هذا بفضله صلى الله عليه وسلم، ثم إن تعبيره بالعتاب في حق النبي صلى الله عليه وسلم لا يخلو عن ترك أدب⁽⁴⁾. والله أعلم.

(1) وهو "بست من (س)".

(2) فصوص الحكم، ص 62.

(3) في (هـ) بها أفضل.

(4) ورد في (س): "ثم إن تعبيره بالعتاب في حق النبي صلى الله عليه وسلم، ليس كما ينبغي، كما أنه عليه السبكي وغيره، فإنه لا يخلو عن سوء أدب".

[5] [الاعتراض الخامس: نسبة إبراهيم عليه السلام إلى الوهم]

قال: الاعتراض الخامس: هو أن الشيخ قدس سره قال في فتن إسحاق عليه الصلاة⁽¹⁾ والسلام.

«إن إبراهيم صلى الله عليه وسلم قال لولده: «يَبْقَىٰ إِيَّيَّ أَزَىٰ فِي النَّسَبِ أَفْ كَأَمَلَك» [الصافات: 102]، والنام حضرة الخيال، فإبراهيم لم يُعَبَّرَ⁽²⁾ الرؤيا، وقد كان الكشف ظهر بصورة ابن إبراهيم في منام إبراهيم، فصَدَّقَ الرؤيا. فالرب تعالى من وهم إبراهيم فدى ولده بذبح عظيم. وكان ذلك الذبح العظيم تعبير رؤيا إبراهيم عند الله تعالى، ولم يشعر بذلك إبراهيم⁽³⁾.

وقد طعن العلماء "القشيريون" طعنًا كليًا في هذا الكلام، وقالوا: كيف يسب إبراهيم عليه الصلاة والسلام إلى الوهم وهو من كبار أولي العزم؟ وقد قال صلى الله عليه وسلم: «(نحن أولى بالشك من إبراهيم)». هذا معنى كلامه.

قلت [الترنجمي]: جعل "يُعَبَّرُ" في عبارة الشيخ قدس سره مُشْتَدًّا من "النمير"، يعني تعبير الرؤيا وتفسيرها، والذي عليه شراح الفصوص أنه "يُعَبَّرُ" مُحَقَّقًا بورن "يسمر"، من العبور، أي: لم يتجاوزها إلى⁽⁴⁾ المقصود. والله أعلم.

[اجتهاد النبي عليه السلام في الأمور الدينية]

[5] قال [الكازروني]: الجواب: اعلم - جعلك.....

(1) ليست في (م).

(2) في (ها) يضر.

(3) الفخر في الفصوص: «اعلم أيها الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: "بني أرى في المنام أنني أبيعك"، والنام حضرة الخيال فلم يُعَبَّرَها. وكان كشف ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام، فصَدَّقَ إبراهيم الرؤيا، ففقهه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر». فصوص الحكم، ص 85.

(4) في (سر) بدلًا من "لم يتجاوزها إلى"، يوجد "لم يتجاوز هذا".

الله⁽¹⁾ من أخطائه - أنهم قد ذكروا في أصول الفقه، ولا سيما في العضدي [عضد الدين الإيجي]، أنه صلى الله عليه وسلم لا يقرّ على خطئه. فقد تقرّر عندهم أنّ اجتهاده صلى الله عليه وسلم في الأمور الدينية جازر، وهذا مذهب المحققين منهم.

وبعد التحويز قالوا: هل يجوز عليه الخطأ أم لا؟

مذهب المحققين منهم الجواز لقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَ لَهَذَا﴾ [التوبة: 43]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت / الهدي))، ولقوله تعالى: ﴿جَسَّ دُونَكَ * لَ جَنَّةُ الْأَمْنِ﴾ (عيسى: 66)، ولقوله: ﴿مَا كُنْتُ لِيَنْيَ أَنْ يَكُونَ لَكُمْ أَثَرٌ﴾ [الأنفال: 67]، وقوله: ﴿يَأْتِيَا أَتَى لِرَفْعِ مَا أَمَلَ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: 1]، ولو كان بوحى لم يُعانب. ولا يجوز أن يكون بغير اجتهاد لأنه يكون عن هوى. فدلّ [لت] هذه المنقولات على أنّ رسول الله⁽²⁾ صلى الله عليه وسلم اجتهد في هذه الأمور وأخطأ. فإذا كان علماء الأصول جوّزوا إطلاق لفظ الخطأ على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلزم منه محذور، فأَيّ محذور يلزم الشيخ وقد راعى كمال الأدب، ولم يُطلق لفظ الخطأ، وإنما أطلق لفظ الوهم؟ والوهم هو الجانب المرجوح من التردد، كما أنّ الظن هو الطرف الراجح منه، وأنّ الشك هو تساوي الطرفين.

[رؤيا الأنبياء]

[الكازروني] وغاية كلام الشيخ أنّ إبراهيم عليه السلام اجتهد فلم يُعبر⁽³⁾ الرؤيا، لأنّ رؤيا الأنبياء على نحوين؛ الأول: ما لا يحتاج إلى تعبير، فتأتي مثل فلق الصبح، ومنها ما يحتاج إلى تأويل وتعبير. فأذا اجتهد عليه السلام إلى أنّ تلك الرؤيا لا تحتاج إلى تأويل وتعبير، فأخذها على ظاهرها، ولم يقرّ على خطئه. كما قال العضد [الإيجي] في شرح المختصر [لابن الحاجب]: "ولا يقرّ على أخطائه"، يعني: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد فأخطأ لا يقرّ

(1) ليست في (هـ).

(2) في (س) بدلاً من "رسول الله" يوجد "الرسول".

(3) في (س) يعبروا.

على خطئه. فلم يُعبر⁽¹⁾ الرؤيا وكانت مُعترّة، لأنّ الكبش ظهر بصورة ابنه، كما يظهر العلم في الرؤيا بصورة اللبن. وورد في الحديث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((رأيت في المنام أنّي أتيت بلبن فشربت منه حتى اعتلات، قيل ما عترته يا رسول الله؟ قال: العلم)). وفي قصة يوسف رؤية السنين المُقحطة في صورة بقرات عجاف، والمُخصبة في صورة بقرات سمان.

ولما ظهر الكبش بصورة ابن إبراهيم كان ينبغي أن يُعبره بالكبش، فلم يُعبره وحسنه على الظاهر. وكان الحمل على ظاهره مرجوحًا. والواجب على المُحتهد العمل بمقتضى اجتهاده، ولو كان خطأ في نفس الأمر، لأنّ حكم الله في حقه ما حكم به اجتهاده. فوجب عليه بموجب وهمه، الذي هو الطرف المرحوح، ذبح ولده. ففداه الله تعالى بذبح عظيم من الوهم الموجب ذبحه. وعلى هذا فلا كفر في كلام الشيخ قدّس سرّه، ولا ترك أدب.

جواب آخر [الكازروني]: اعلم - متعك الله بالنظر إليه - أن "الحس المشترك" / كما تصل إليه الصور من الخارج وتُدركها، كذلك تصل إليه من الداخل وتُدركها أيضًا كأنها في الخارج، ولهذا صاحب "السرّام"⁽²⁾، و"المحموم الصمراوي" يتصور صورًا ليس في الخارج لها وجود. وكل ما يراه ابن آدم في المنام فهو عبارة عن صور أوجدته "الواهمة" في استعمال "المُتخيلة"، كإسان له رأسان، وإسان بلا رأس، وكرتيب المعاني بالصور، كأن يُثبت صداقة حربنة لريد أو يسلبها عنه. ومن هذا القليل توقم العلم بصورة اللّبن، والنبات في اللّبن بصورة الفيد، والسلطان بصورة البحر أو الشمس. وبالجُملة فالصور المُشاهدة في المنام من استعمال الوهم القوّة المُتخيلة، وظهور تلك الصور في "الحس المشترك"، وعلى هذا فالقوّة الواهمة لإبراهيم استعملت القوّة المُتخيلة له، وأظهر الكش في صورة الابن في الحس المشترك منه. فكان ذلك سببًا لشروعه في ذبح ولده، ففداه الله من وهم إبراهيم بالذبح العظيم. وهذا صدق وبيان للواقع.

(1) في (س) يقرأ

(2) السرم ورم في حجب الدماغ تحدث عنه حمى دائمة، وتبعها أعراض رديئة كالسهر واختلاط النحر.

فلان قيل: إنَّ مقام النبوة مُتَرَدٍّ عَنْ أَنْ يَكُونَ مَرَاتِبُهُمْ مِنْ هَذَا الْقِيلِ.

قلنا [الكازروني]: قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [الكهف: 110] اهتـ 6، وقال صلى الله عليه وسلم: ((إنما أنا بشر أغضب كما يفضب البشر، وأرضى كما يرضى البشر)). وفي الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم سُحِرَ حَتَّى يُنْخَلِإِلَهُ أَنَّهُ يَأْتِي نِسَاءَهُ وَيَخَالِطُهُنَّ وَلَمْ يَكُنْ يَفْعَلُ. وقال تعالى: ﴿يُمَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ لَمَّا نَفَخْ﴾ [طه: 66]، يعني أَنَّ سَحْرَةَ فِرْعَوْنَ كَانُوا سَحَرُوا مُوسَى، حَتَّى إِذَا كَانَ يُنْخَلِإِلَيْهِ أَنَّ حَبَالَهُمْ وَعَصِيَّتَهُمْ تَتَحَرَّكُ. وَإِذَا جَازَ أَنْ يُوْثِرَ السَّاحِرُ بِسَحْرِهِ فِي مَخِيلَةٍ مُحَمَّدٍ وَمُوسَى عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، بِحَيْثُ يُنْخَلِإِلَيْهِمَا غَيْرُ الْوَاقِعِ وَاقِعًا، وَلَا تَنْحَطُ بِذَلِكَ رَتْبَةُ النَّبَوَّةِ لَكُونَ ذَلِكَ مُقْتَضِي الْبَشَرِيَّةِ، فَتَأْثِيرُ الْوَهْمِ بِامْتِعَالِ الْمُتَخَيِّلَةِ فِي الْحَسِّ الْمُشْتَرَكِ أَيْضًا مِنْ مُقْتَضَى الْبَشَرِيَّةِ، فَكَيْفَ يَظْهَرُ بِذَلِكَ انْحِطَاطُ فِي رَتْبَةِ النَّبَوَّةِ؟ وَمِنْ سَلْبِ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ مُقْتَضِيَاتِ النَّشْأَةِ الْبَشَرِيَّةِ، أَيْ^(١): مِنْ الْأَمْرَاضِ وَنَحْوِهَا، فَذَلِكَ لَمْ يَصِلْ إِلَى مِثَالٍ رُوحِهِ شَمَّةٌ مِنْ رَائِحَةِ الْعِلْمِ. وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ. هَذَا مَعْنَى كَلَامِهِ.

قلت [البرزنجي]: جوابه^(٢) الأول: إلزامي، لأنه لا يتمشى على أصل الشيخ [ابن عربي] قُدَّسَ سِرُّهُ، لأنه لا يجوز الاجتهاد للأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والثاني: تحقيقي.

وأقول [البرزنجي]: إنَّ الاعتراض بذلك غفلة عن قوله تعالى: ﴿لَمَّا كُنَّا فِي الْغُلَاظِ الْكَبِيرِ﴾ [الصافات: 106]، فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ الْإِبْتِلَاءَ يَفْعَلُ / مَا يَرِيدُ، وَلَمَّا أَرَادَ إِبْتِلَاءَ إِبْرَاهِيمَ أَوْقَعَ فِي وَهْمِهِ وَقَوَى وَاهِمَتَهُ. فَإِنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا لَمْ يَأْتِهِ الْوَلَدُ إِلَّا عَلَى كَبِيرٍ، جَاءَهُ عَلَى غَايَةِ الْإِشْتِيَاقِ إِلَيْهِ، فَتَعَلَّقَ بِهِ قَلْبُهُ بِبَعْضِ التَّعَلُّقِ، فَأَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى إِخْرَاجَ ذَلِكَ عَنْ قَلْبِهِ الشَّرِيفِ، حَتَّى لَا يَبْقَى فِيهِ مَجَالٌ لَغَيْرِ خَلِيلِهِ تَعَالَى. فَأَرَاهُ ذَلِكَ فِي الْمَنَامِ، وَقَوَّى وَاهِمَتَهُ، وَأَغْفَلَهُ عَنِ التَّعْبِيرِ لِذَلِكَ الْإِبْتِلَاءِ لَهُ وَوَلَدِهِ. فَلَمَّا اسْتَلَمَا لِأَمْرِ اللَّهِ فِي وَهْمِهِمَا أَظْهَرَ اللَّهُ مُرَادَهُ وَسَقَاهُ فِدَاءً بِالنَّظَرِ إِلَى وَهْمِ إِبْرَاهِيمَ. وَلِذَا قَالَ: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصافات: 105]، وَلَمْ يَقُلْ: "صَدَقَتْ

(١) ليست في (س).

(٢) هي (س) جواب.

في الرؤيا^١، أي: صيرت الرؤيا بوهمك صادقة محمولة على ظاهرها غير مُحْتَاجَة إلى التعبير، كذا قال الشيخ قُدّس سرّه في الفصّ المذكور. والدليل على صحة قول الشيخ أنّ ذبح الولد لا يُتَقَرَّب به إلى الله تعالى في شرعنا، وشرعنا تابع لشرع إبراهيم، أي: موافق له. قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [التحل: 123].

قال المُحقّق الجامي في شرح الفصوص:

"والتفصيل في هذا المقام، على ما يفهم من كلام الشيخ قُدّس سرّه وشارحي كلامه، أن إبراهيم الخليل صلوات الله عليه كان قبل هذا المقام مُعَوِّدًا بالأخذ عن عالم المثال الذي من شأنه أن يُطابِق الصور المرئية الصور الظاهرة في الحس من غير اختلال، فلا حاجة فيه إلى التعبير. فلما تحقّق بالفناء في الله بالكلية، واقتضى ذلك [الفناء في الله] ترقّيه عن هذا المشهد^(١) بأن يُشاهد الأمور في مراتب هي أعلى من مرتبة المثال، أو في نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غير توسط أمر آخر. أراد الله سبحانه أن يظهر في الحس صورة لتحقّقه بالفناء، وهي ذبح الكبش، وأن يرقّيه عن هذا المشهد، فأراه في المنام ذبح الكبش لكن في صورة ذبح ابنه، وستر عليه المقصود منه (أي: للابتلاء)^(٢)، وأوقع في وهمه أنّ ذبح ابنه هو المقصود بعبته بناء على ما اعتاده من الأخذ عن عالم المثال. فاعتقد صدق ما وقع في وهمه من ذبح ابنه، قصّدى له، واتّقاد له ابنه، فظهر سر كمال استسلامهما وانقيادهما لله. فجعل الله سبحانه الذبح العظيم فداء لابنه، وأنقذه من الذبح، فتحقّق ما كان مُراد الله من منامه، وهو ذبح الكبش، ليكون صورة حسيّة لتحقّق إبراهيم بالفناء فيه. وحصل له الترقّي / عن مشهده المُعتاد، فإنّ الصورة المرئية لم تكن من عالم المثال، بل فاض هذا المعنى عليه من مرتبة أخرى فوق عالم المثال، أو انبعث من قلبه، وصوّرنه مُخَيِّلته بتلك الصورة. وعلم ذلك الترقّي أيضًا، حيث وقع منه ذبح الكبش لا ذبح ابنه.

[71]

(١) حاشية في (سر، ق ١٩١) مفادها: "بلغ".

(٢) من المؤلف وليست في نص الجامي

(قال):

ولا يخفى على المُنصف أنّ ذلك (من الشيخ) بيان لحسن تربية الله تعالى لإبراهيم خليله عليه السلام، وليس فيه شائبة سوء أدب من الشيخ فُتس سرّه بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام. (قال) وكتب [بعض] من اشتهر بالفضل بخفّقه على الهامش في هذا المقام: هذا كلام زخرفه الشيخ، ولا أراه حقاً، بل كلّ صادر عن سوء أدب، أحسن محامله أن يُقال: صدر عنه في حال كونه مغلوباً⁽¹⁾. - انتهى.

قال [الجامي]:

"والعجب من هذا الفاضل، بل من كلّ مُعترض على الشيخ فُتس سرّه في هذا الكتاب، فإنّ ما ذكره الشيخ في مُفتّح الكتاب من مُبشرة أربها، وأن ما أورده في هذا الكتاب هو ما حدّه له رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان، إن كان مسلماً عنده فلا مجال للاعتراض، فإنّ ذلك يعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وإن لم يكن مسلماً عنده، بل اعتقد أنّ ذلك افتراء وكذب أو سهو وخطأ، فالاعتراض عليه ذاك لا هذا. وكيف لا يُسلم ذلك من اطلع على أحواله ومقاماته ومُكاشفاته ممّا أدرجه في هذا الكتاب وسائر مُصنّفاته؟⁽²⁾. - انتهى.

وهو كلام نفيس في غاية النفاسة.

[مسألة الذبيح: تتمة الاعتراض الخامس]

[البرزنجي] وههنا سؤال وهو أنّه قد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من طُرُق كثيرة موقوفة ومرفوعة⁽³⁾، وبعضها صحيح⁽⁴⁾، أنّ الذبيح هو إسماعيل. زاد في رواية: وزعمت اليهود أنّه إسحق، وكذبت اليهود. وعن أبي هريرة مثله

(1) الجامي، شرح نصوص الحكم، ج 1، ص 185-187.

(2) الجامي، شرح نصوص الحكم، ج 1، ص 187-188.

(3) ليست من (س).

(4) في (س) صحيحة.

مرفوعًا. وعن ابن عمر نحوه موقوفًا. وصححه الحاكم. وعن عبد الله بن سلام مثله. وورد مثله عن محمد بن كعب القرظي، وقال: إن الله بشر إبراهيم بإسحق وابنه يعقوب، ولم يكن يأمر بذبحه، وله فيه من الله موعود، يعني يعقوب. ومثله عن الحسن، ومجاهد، والشعبي، وابن المسيب، وابن مهران، وابن جبير، وغيرهم من التابعين. وعن معاوية رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال له أعرابي: يا ابن الذبيحين / فتبسم وأقره. وبين معاوية أن أحدهما: إسماعيل، والثاني: أبو النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عبد المطلب. وعن عمر بن عبد العزيز رحمه الله⁽¹⁾ أنه سأل بعض أخبار اليهود، وكان قد أسلم، عن الذبيح عندهم، فقال له⁽²⁾: إنه إسماعيل، والله يا أمير المؤمنين، وإن اليهود لتعلم بذلك، ولكنهم يحسدونكم معشر العرب. واستدلوا على ذلك بأن الفداء كان بيني، وأن قرني الكباش كانا فوق الكعبة، وإسحق كان بالشام، وأن الذي كان بمكة إنما هو إسماعيل. فكيف جعل الشيخ قُدس سرّه الذبيح إسحق؟ مع أن القصص أعطاء إياه رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽³⁾، ولا يُعطي رسول الله⁽⁴⁾ صلى الله عليه وسلم إلا ما هو الحق في الأمر نفسه.

والجواب [البرزنجي]: أنا أولاً: فلا تُسلم أنه إسماعيل. كيف وقد ورد عن جمع من الصحابة مرفوعًا وموقوفًا منهم العباس بن عبد المطلب، وابن مسعود، وعن جمع من التابعين أنه إسحق، وفيها ما صححه الحاكم وغيره، فقد يكون الحق عند الله هذا.

وأما ثانياً: فقد سلمنا أن الراجع⁽⁵⁾ أنه إسماعيل، وأنه الحق عند الله تعالى، ولا اعتراض على الشيخ من أجل أن الشيخ قُدس سرّه لم يُصرّح بأن إسحق هو الذبيح، بل أبهم، فقال: إن إبراهيم الخليل قال لابنه: ﴿إِنِّي أَرَىٰ فِي

(1) رحمه الله: لست في (هـ).

(2) لست من (س).

(3) "صلى الله عليه وسلم" لست في (م).

(4) "رسول الله" لست في (هـ)، (م).

(5) في (هـ) أن الراجع، بل الصواب.

الْمَكَارِ أَيْ أَذْبَحَكَ» [الصافات: 102]، فمُتَّبِعٌ بِالْإِبْنِ وَبِالْوَلَدِ، وَلَمْ يَسْمُ الذَّبِيحَ فِي الْفُصُوصِ. وَقَدْ صَرَّحَ فِي كِتَابِ الْإِسْفَارِ فِي "سَفَرِ الْهَدَايَةِ"، وَهُوَ سَفَرُ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَيْكَ رَبِّي سَيِّدِينَ» [الصافات: 99]، بِأَنَّ الذَّبِيحَ هُوَ إِسْمَاعِيلُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَعِبَارَتُهُ هُنَاكَ:

«فَأَضَافَهُ بِفِدَاءِ ابْنِهِ لَمَّا نَزَلَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ "اللَّذَّةَ" إِنَّمَا تَعَظُمُ عَلَى قَدْرِ الْغَضَةِ"، ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا بَشَّرَ بِإِجَابَةِ دَعَائِهِ فِي قَوْلِهِ: «رَبِّي مَعِيَ لِي مِنَ الْغَلِيلِينَ» [الصافات: 100]، ابْتُلِيَ فِيمَا يُشْرَبُهُ، لِأَنَّهُ سَأَلَ مِنَ اللَّهِ سِوَاهُ، وَاللَّهُ غَيُورٌ، فَابْتَلَاهُ بِذَبِيحِهِ. وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيْهِ مِنْ ابْتِلَائِهِ بِنَفْسِهِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ فِي نَفْسِهِ مُنَازَعٌ سِوَى نَفْسِهِ، فَبَادَنِي خَاطِرُ يَرْتَعَا، فَيَقْلُ اجْتِهَادَهُ وَابْتِلَاؤُهُ. وَذَبِيحَ ابْنِهِ لَيْسَ كَذَلِكَ، لَكثْرَةِ الْمُنَازَعِينَ فِيهِ، فَيَكُونُ جِهَادُهُ أَقْوَى.

وَلَمَّا ابْتُلِيَ بِذَبِيحٍ مَا سَأَلَ مِنْ رَبِّهِ، وَتَحَقَّقَ بِسَبَبِ الْإِبْتِلَاءِ وَصَارَ بِحَكْمِ الْوَاقِعَةِ كَأَنَّهُ قَدْ ذُبِحَ وَإِنْ كَانَ حَيًّا، يُشْرَبُ بِإِسْحَاقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِغَيْرِ سَوَالٍ، فَجُمِعَ [لَهُ] بَيْنَ / الْفِدَاءِ وَبَيْنَ الْبَدْلِ، مَعَ بَقَاءِ الْمُبَدَّلِ مِنْهُ. فَجُمِعَ لَهُ بَيْنَ الْكَسْبِ وَالْوَهْبِ، [172] فَالذَّبِيحُ مَكْسُوبٌ مِنْ جِهَةِ السَّوَالِ، مُوَهَّبٌ مِنْ جِهَةِ الْفِدَاءِ. فَإِنَّ فِدَاءَهُ لَمْ يَكُنْ مَسْئُولًا، وَإِسْحَاقُ مُوَهَّبٌ. وَلَمَّا كَانَ إِسْمَاعِيلُ قَدْ جُمِعَ لَهُ بَيْنَ الْكَسْبِ وَالْوَهْبِ فِي الْعَطَاءِ، فَكَانَ [مَكْسُوبًا] مُوَهَّبًا لِأَبِيهِ، فَكَانَتْ حَقِيقَتُهُ تَامَةً كَامِلَةً، لِذَلِكَ كَانَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَلْبِهِ. بَلْ لَكُنْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَلْبِهِ صَحُّ الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ لِإِسْمَاعِيلَ. فَكَانَتْ فِي شَرِيعَتِنَا ضَحَايَانَا فِدَاءً لَنَا مِنَ النَّارِ.

فَمَنْ طَلَبَ [سَفَرِ] الْهَدَايَةِ مِنَ اللَّهِ فَلْيَتَحَقَّقْ عَالَمَ خَيَالِهِ، فَإِنَّ الْحَقَائِقَ لَا يَدُ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِ فِيهِ. وَهُوَ مَنْزِلٌ صَعْبٌ، لِأَنَّهُ مُغْبَرٌّ لَيْسَ مَطْلُوبًا لِنَفْسِهِ، وَإِنَّمَا هُوَ مَطْلُوبٌ لَمَّا نُصِبَ لَهُ، وَلَا يَقْبَرُهُ إِلَّا رَجُلٌ. وَلِهَذَا سُمِّيَ تَأْوِيلَ الرُّؤْيَا عِبَارَةً، لِأَنَّ الْمُفَسِّرَ يَعْبرُ مِنْهَا إِلَى مَا جَاءَتْ لَهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقَيْدِ إِلَى الثَّبَاتِ فِي الدِّينِ⁽¹⁾، وَمَنْ اللَّبَنُ إِلَى الْعِلْمِ، فَإِذَا وَصَلَ وَجَدَ.

(1) وَرَدَتْ فِي الْإِسْفَارِ عَلَى التَّحْوِ الْآتِي: "لِأَنَّ الْمُفَسِّرَ يَعْبرُ مِنْهَا إِلَى مَا جَاءَتْ لَهُ كَمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقَيْدِ إِلَى الثَّبَاتِ فِي الدِّينِ"، الْإِسْفَارُ عَنْ نَتَائِجِ الْأَسْفَارِ، -

فلو عَبَرَ الخليل عليه السلام من ابته إلى الكبش لرأى الفداء قبل حصوله، وكان يمثل⁽¹⁾ الأمر فارغ القلب لمعرفة بالمال. ولكن ظلمة الطلب، والسؤال من ربه غير ربه، منعه من العبور. لأن الظلمة بتعذر العبور فيها، لأنه لا يدري أين يضع قدمه. ولم يكن أيضًا تحصل له تلك اللذة التي حصلت له، ولا ذاك الامتنان الإلهي المشهود. وكان الفداء بالحمل الذي هو 'بيت' شرفه الوسط، وروح للعالم لأنه أشرف البيوت. فكان بدلًا من جسده لا من روحه⁽²⁾ لا اشتراكهما في النسبة. لأن الذبح لا يقع إلا في الجسم، والهدم والخراب لا يقع إلا في البيوت.

(ثم قال): ولما كان الوهب يبقيك، بخلاف المُشاهدة⁽³⁾، كان الوهب سحقًا، ولم يكن مَحَقًا، فإن المصحوق مُفَرَّق الأجزاء، فهو أبعد من حال المَحَق. ولولا ما علق السؤال أولاً بقوله: «هَبْ لِي مِنْ أَلْفَلَحِينَ» [الصافات: 100]، لكانت البُشرى بالمُشاهدة لا بالسحق⁽⁴⁾. فأسحق السائل لسؤاله الكون عن مَحَق العَيْن، أي: أبعد. فكانت إشارة إلى مقام التعمّد المحال، فإن الأمور الإلهية لا تنزل أبدًا إلا بحسب الاستعداد. والمحل هنا غير مُتجرد إليه، فكيف يهبه / العَيْن وهو غير قابل؟ والواهب عليم حكيم، والوقت قاض⁽⁵⁾. انتهى كلامه بحروفه.

وفي قوله: "ولو عَبَرَ الخليل عليه السلام من ابته إلى الكبش لرأى الفداء قبل حصوله" إشارة إلى ما قال في الفصوص: «والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم، فصَدَّق إبراهيم الرؤيا، ففداء ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم [الذي] هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا

= حققه وترجمه إلى الفرنسية: دينيس غريل، 1994، ص 46.

Denis Grill, *al-Isfār...*, text arabe, éd. de l'éclat, établi, traduit et présenté par, 1994

- (1) في (م) يمثل.
- (2) في (م) لأنه روحه.
- (3) في (م) الشاهد.
- (4) والعبارة في الإسفار: "لكانت البُشرى بالمُشاهدة لا بإسحاق، فأسحق إسحاق السائل بسؤاله الكون".
- (5) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص 45-48.

يشعره⁽¹⁾. وقوله: 'وكان الفداء الحَمَل' إلخ... إشارة إلى بيان نكتة كونه كبشاً دون أن يكون بقرة أو بَنَنَّة، مما هو أعظم من الكبش. وقد أشار إلى هذا السؤال في الفصوص حيث يقول في أول فص إسحق:

«فداء نَبِيٍّ ذَبَحَ ذَبْحَ لِقَرِيبَانِ
وَأَيْنَ قَوَاجُ الْكَبِشِ مِنْ نُومِ إِنْسَانٍ
وعَظَمَهُ اللهُ الْعَظِيمُ عَنَاءَةً
بِنَا أَوْ بِهِ لَا أَفَرِ مِنْ أَيِّ مِيزَانٍ
وَلَا شَكَّ أَنَّ الْبُذْنَ أَغْظَمُ قِيَمَةً
وقد نزلت عن ذبح كبش لقريبان
فَمَا لَيْتَ شِعْرِي كَيْفَ ثَابَ بِذَاتِهِ
شُعَيْصُ كَبَيْشٍ عَنْ خَلِيفَةِ رَحْمَانِهِ»

الآيات⁽²⁾

وقوله: 'لَمَّا كَانَ الْوَهْب' إلى آخره... إشارة إلى نكتة كون المُبَشِّر به إسحق، لأنه موهوب، والوَهْب يسحق، فكانت البشارة من مقام السحق. لأنَّ الوَهْب يُقِي وَلَا يُفْنِي، بخلاف المُشَاهِدَة، فَإِنَّهَا تُفْنِي فتمحق⁽³⁾.

وقد عُلِمَ من هذه النكتة أنَّ ترجمة الفص بِإِسْحَاقِ دون إسماعيل، مع أنَّ الذبيح هو إسماعيل، لكون إسحق مُبَشَّرًا به عند فداء إسماعيل، فناسب أن يُترجم الفص به، لا لكونه الذبيح.

وأيضاً؛ فإنَّ الشيخ إنما ذكر غالباً في فص كل نبي ما يُنسب إلى صريح اسمه في القرآن. وكان المنسوب إلى صريح اسم إسماعيل عليه السلام صدق الوعد. قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ كَانَ صَاحِقَ الْوَعْدِ﴾ [مريم: 54]،

(1) فصوص الحكم، ص 85.

(2) فصوص الحكم، ص 84.

(3) في (س) فتحق. وعلى الهامش يقترح الناصح ما جاء في نسخة ثانية فتحق.

فناسب أن يُترجم لإسماعيل عند ذكر صدق الوعد، دون الذبح. لأن الذبح لم ينسب إلى صريح اسمه، بل نُسب إليه بعنوان الابن. وكذلك لم تُنسب إليه البشارة باسمه، بل بعنوان: "غلام حليم". قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِعِلْمٍ كَلِيمٍ﴾ [الصافات: 101]. ونسب البشارة به إلى إسحق باسمه العَلَم، فقال تعالى: ﴿وَوَشَّيْنَاهُ بِمَنْحَقِّ بَيْنَا يَمَ السَّيْلِينَ﴾ [الصافات: 112]. فناسب ترجمة الفصّ به لذلك / دون إسماعيل، وناسب ترجمة الفصّ الذي فيه بيان صدق الوعد بإسماعيل.

فتمسّك بهذا التحقيق، واشرب من هذا الراح الرحيق، وإياك و"بُنيّات الطريق"⁽¹⁾، أو أن تسير بغير دليل ولا رفيق. وبالله الحول والتوفيق، والله أعلم.

[6] [الاعتراض السادس: عذاب أهل النار]

قال: الاعتراض السادس: هو أن الشيخ قدّس سرّه ذكر في قصّ إسماعيل وفي قصّ أيوب عليهما السلام، وفي الفتوحات المكية، أنّ الكفار وإن لم يخرجوا من النار وخلّدوا فيها، لكنهم بعد ستين عديدة وقرون مديدة يحصل لهم بالنار⁽²⁾ ألفة وعادة، بحيث يصير العذاب عَذْبًا لديهم ويلتذّون به، كما أنّ أهل الجنة يلتذّون بنعيمها. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: لا بدّ أولاً من نقل كلام الشيخ قدّس سرّه بحسب الإمكان والحاجة والوقت - وإن عسر إيرادُه مُستوفى - بإذن الله تعالى، ثمّ الشروع في الجواب، وقفنا الله للصواب.

فأقول: أمّا الفصوص، فقد قال قدّس سرّه في قصّ إسماعيل عليه السلام:

«الثناء بصدق الوعد (لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيُثني)⁽³⁾ عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز، ﴿لَا تَحْصِيَنَّ اللَّهُ تَخْلُفَ وَعْدِهِ. رُشْلَهُ﴾ [إبراهيم: 47]، لم يقل: ووعيده،

(1) بُنيّات الطريق: الترهات. ومساءلة الذبيح لم ترد في الجانب الغربي وإنما هي من إضافات البرزنجي.

(2) ليست هي (ت).

(3) ما بين قوسين ناقص في (م).

بل قال: «وَتَجَاوَزُ⁽¹⁾ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ» [الأحقاف: 16]، مع أنه توعد على ذلك، فأنسى على إسماعيل أنه [كان] صادق الوعد، وقد زال الإمكان في حق الحق سبحانه⁽²⁾ لما فيه من طلب المرجح.

فلم يبقَ إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين ثعابين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لغة فيها نعيم مبين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يُسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صاين⁽³⁾

قال المُحقق الجامي:

«اعلم أن لأهل النار الخالدين فيها كما يظهر من كلام الشيخ وتابعيه حالات ثلاثاً:

الأولى: أنهم إذا دخلوها تسلط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم، وملكهم الجزع والاضطراب، فطلبوا أن يُخفف عنهم العذاب، أو أن يقضى عليهم فيموتوا، أو أن يرجعوا إلى الدنيا. فلم يُجابوا إلى طلباتهم.

والثانية: أنهم إذا لم يُجابوا إلى طلباتهم، وظنوا أنفسهم على العذاب. فعند ذلك رفع الله العذاب عن بواطنهم، وخبت «نَارُ اللَّهِ / الْمُرْقَدَةُ • الَّتِي تُكَلِّجُ عَلَى الْأَفْقَدَةِ» [الهمزة: 6، 7].

والثالثة: أنهم بعد مُضي الأحقاب ألغوا العذاب وتعودوا⁽⁴⁾، ولم يتعذبوا بشدة بعد طول مدته، ولم يتألموا به، وإن عظم. إلى أن آل أمرهم إلى أن يتلذذوا به ويستعذبوه، حتى لو هبَّ عليهم نسيم من لجنة استكروه، وتعذبوا به، كالجمل وتأذيه برائحة الورد⁽⁵⁾. - انتهى.

[ب73]

(1) في النسخ الأربع، وكذلك في الفصوص: «وتجاوز».

(2) ليست من الفصوص.

(3) فصوص الحكم، ص 93-94.

(4) في (س) وتعودوا به.

(5) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج 2، ص 21.

وقال في فصل أيوب:

«سأل أهل النار إلى إزالة الآلام، وإن سكنوا النار، فذلك رضا. فزال العضل لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب [إن فهمت]. فمن غضب فقد تأذى من المغضوب عليه فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق إذا أفردته عن العالم بتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد»⁽¹⁾. - انتهى.

وقال في آخر فصل هود:

«فقد بان لك عن الله [تعالى] أنه في أبنية كل وجهة، ومائتم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكلّ مُصِيب مأجور، وكلّ مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زماناً ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتآلم أهل العناية، مع علمنا بأنهم سعداء، أهل حق في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى، في نار تُسمى جهنم. ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم (الذين كشفوا الأمر على ما هو⁽²⁾ عليه أنه لا يكون لهم)⁽³⁾ في تلك الدار نعيم خاص بهم، إنا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مُستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان»⁽⁴⁾. - انتهى.

وأما الفتوحات، فقد قال في الباب العشرين من الفتوحات:

«الدنيا مُمتزجة، نعيم ممزوج بعذاب، والجنة نعيم كلها، والنار عذاب كلها، وزال ذلك المزج في أهلها. فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا، وهذا

(1) انظر. فصوص الحكم، ص 172.

(2) هي (س) هي.

(3) ما يبر فوسين ليس في (ت).

(4) فصوص الحكم، ص 114.

هو الفرقان بين نشأة الدنيا والآخرة. إلا أن نشأة النار، أعني: أهلها، إذا انتهى فيهم الغضب الإلهي وأمره، ولحق بالرحمة التي سبقته في العدى، فيرجع الحكم لها فيهم، وصورتها صورتها لا تبدل، ولو تبدلت تعذبوا. فيحكم عليهم بإذن الله وتوليته حركة الفلك الثاني من الأعلى مما يظهر فيهم من العذاب في كل محلّ قابل للعذاب. / وإنما قلنا: "في كل محلّ قابل للعذاب" لأجل من فيها ممن لا يقبل العذاب.

فإذا انقضت مدتها وهي خمسة وأربعون ألف سنة، تكون في هذه المدة عذاباً على أهلها، فيتعذبون فيها عذاباً متصلاً لا يفتر ثلاثة وعشرين ألف سنة، ثم يُرسل الرحمن عليهم نومة يغيون فيها عن الإحساس، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: 74]. وقال صلى الله عليه وسلم في أهل النار الذين هم أهلها: «(إنهم لا يموتون فيها ولا يحيون)»، يريد حالهم في هذه الأوقات التي يغيون فيها عن إحساسهم، مثل الذي يغشى عليهم من أهل العذاب في الدنيا من شدة الجزع وقوة الآلام المفردة. فيمكثون كذلك تسع عشرة ألف سنة. ثم يفيقون من غشيتهم، وقد بذل الله جلودهم جلوداً غيرها، فيُعذبون فيها خمس عشرة ألف سنة. ثم يُغشى عليهم فلا يجدون الماء، فيمكثون في غشيتهم إحدى عشر ألف سنة. ثم يفيقون وقد بذل الله جلودهم جلوداً غيرها ليزوقوا العذاب، فيجدون ألم العذاب سبعة آلاف سنة. ثم يغشى عليهم ثلاثة آلاف سنة، ثم يفيقون، فيرزقهم الله تعالى لذة وراحة مثل الذي ينال على تعب ويستفيظ.

وهذا من رحمته التي سبقت غضبه ووسعت كل شيء. فيكون لها عند ذلك حكم التأبيد، من الاسم "الواسع" الذي وسع به كل شيء رحمة وعلماً. فلا يجدون الماء ويدوم لهم ذلك ويستغنمونه، ويقولون: نُسنا فلا نسال حذاراً أن نذكر بنفوسنا، وقد قال الله لنا: ﴿لَنُخْشِرَنَّ فِيهَا وَلَا نَكْفُرَنَّ﴾ [المؤمنون: 108]. فيسكتون وهم فيها مُبلسون. ولا يبقى عليهم من العذاب إلا الخوف من رجوع العذاب عليهم. فهذا القدر من العذاب هو الذي يُسرمد عليهم وهو الخوف. وهو عذاب نفسي لا حسي، وقد يذهلون عنه في أوقات.

فتعيمهم الراحة من العذاب الحسي بما يجعل الله في قلوبهم من أنه ذو رحمة

واسعة. يقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَسْكَرُ كَا فَيَسِّرُ لِقَاءَهُ يَوْمَئِذٍ هَذَا﴾ [الجنات: 34]، ومن هذه الحقيقة يقولون: نُسبنا، إذ لم يحسوا بالآلام. وكذلك قوله: ﴿كُنَّا اللَّهُ مَسِيحًا﴾ [التوبة: 67]، ﴿وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْصَى﴾ [طه: 126]، أي: تترك في جهنم، إذ كان النسيان بالياء: الترك، وبالهزمة: التأخر.

[٢٧٥] فأهل النار حظهم من النعيم عدم وقوع العذاب الحسي / بهم، وحظهم من العذاب توقعه. فإنهم لا أمان لهم بطريق الإخبار عن الله تعالى. ويحجبون عن خوف التوقع في أوقات، فوقنا يحجبون عنه عشرة آلاف سنة، ووقتاً ألفي سنة، ووقتاً ستة آلاف سنة. ولا يخرجون عن هذا [المقدار] المذكور متى ما كان، لا بد أن يكون هذا القدر لهم من الزمان. وإذا أراد [الله] أن يُنقِمَهم من اسمه "الرحمن" ينظرون في حالهم التي هم عليها في الوقت، وخروجهم ممّا كانوا فيه من العذاب، فيعمرون بذلك القدر من النظر. فوقنا يدوم لهم النظر ألف سنة، ووقتاً تسعة آلاف سنة، ووقتاً خمسة آلاف سنة، فيزيد وينقص. فلا يزال هذه حالهم في جهنم دائماً، إذ هم أهلها. وهذا الذي ذكرناه كله من "العلم العيسوي" الموروث من المقام المحمدي. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل^(١) - انتهى.

وقال في الباب الثامن والخمسين:

«وأما كتاب الفجار ففي سجين، وفيه أصول السدرة التي هي شجرة الزقوم، فهناك تنهي أعمال الفجار في أسفل سافلين. فإن رحمهم الرحمن من عرش الرحمانية بالنظرة التي ذكرناها جعل لهم نعيماً في منزلهم فلا يموتون فيها ولا يحيون. فهم في نعيم النار دائمون مؤبدون، كنعيم النائم بالرؤيا التي يراها في حال نومه من السرور. وربما يكون في فراشه مريضاً ذا بؤس^(٢) وفقر، ويرى نفسه في المنام ذا سلطان ونعمة وملك. فإن نظرت إلى النائم من حيث ما يراه في منامه وملك^(٣) به قلت: إنه في نعيم، فصددت، وإن

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٦٩، بتصرف.

(٢) في (س) في بؤس وشدة وفقر.

(٣) في (س) يتلذذ

نظرت إليه من حيث ما تراه في فراشه الخشن ومرضه وبؤسه وفقره وكلومه⁽¹⁾ قلت: إنه عذاب، فصدقت. هكذا يكونون أهل النار، فـ «لَا يَبُوتُ بِهَا وَلَا يَجْنُ» (طه: 74)، [الأعلى: 13]، أي: لا يَنِيْقُظ أَبَدًا من نومه. فتلك الرحمة التي يرحم الله بها أهل النار الذين هم أهلها، وأمثالها كالمحرور منهم يتقم بالزمهرير، والمقرور منهم يُجعل في الحرور. وقد يكون عذابهم توقم وقوع العذاب بهم. وذلك كله بعد قوله: «لَا يُقَرَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُلْسُونٌ»⁽²⁾ [الزخرف: 75]، ذلك زمان عذابهم وأخذهم بجرائمهم قبل أن تلحقهم الرحمة التي سبقت الغضب الإلهي.

فلذا اطلع أهل الجنان في هذه الحالة على أهل النار ورأوا منازلهم في النار، وما / أعد الله فيها، وما هي عليه من قبح المنظر قالوا: مُعَذَّبُونَ. وإذا كوشفوا على هذا الحسن المعنوي الإلهي في خلق ذلك المُسَيِّ قبحًا، ورأوا ما هُم فيه من نومتهم وعلموا [أحوال] أمزجتهم⁽³⁾ قالوا: مُنْعَمُونَ. فسبحان القادر على ما يشاء، لا إله إلا هو العزيز الحكيم. فقد نهمت قول الله: «لَا يَبُوتُ بِهَا وَلَا يَجْنُ» [طه: 74]، [الأعلى: 13]، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أما أهل النار الذين هُم أهلها فلأنهم لا يموتون فيها ولا يحيون))، والله يقول الحق وهو يهدي السيل⁽⁴⁾ - انتهى.

وقال في الباب الستين:

«الحكم في النار خلاف الحكم في الجنة، فيقرب حكم النار من حكم الدنيا، فليس⁽⁵⁾ بعذاب خالص ولا بنعيم خالص، ولهذا قال تعالى: «لَا يَبُوتُ

(1) في (م) وكلامه.

(2) وردت الآية في النص: "لا يقر عنهم العذاب وهم فيه ملسون".

(3) في (م) أمر جنتهم.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 290، بتصرف طفيف.

(5) حاشية في (م)، ق 96ب) مفادها: "قوله: "ليس بعذاب خالص" يُناهي ما قلناه عن الفتوحات من عدم المزج حتى في العذاب، ملحزر".

يَهَا وَلَا يَحِينُ» [طه: 74]، [الأعلى: 13]، فلم يخلصه إلى أحد الوجهين. وكذا قال صلى الله عليه وسلم: ((أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون))⁽¹⁾.

وقال في الباب الثاني والستين في مراتب أهل النار شعراً:

«مَرَاتِبُ النَّارِ بِالْأَعْمَالِ تُمْتَأَزُّ وَلَيْسَ فِيهَا اخْتِصَاصَاتٌ وَإِنْجَارُ
يُوزَنُ أَفْعَالٌ قَدْ جَاءَ الْعَذَابُ لَهُمْ بُشْرَى وَإِنْ عَذَّبُوا فِيهَا بِمَا حَازُوا
لَا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ لَوْ⁽²⁾ خَرَجُوا تَعَذَّبُوا فَلَهُمْ ذَلِكَ وَإِعْزَازُ
فَلْتَلَهُمْ كَوْنُهُمْ فِي النَّارِ مَا بَرَّحُوا وَعِزُّهُمْ مَا لَهُ حَدٌّ إِذَا جَازُوا
فِي قَوْلِنَا إِنْ تَأَمَّلْتُمْ لِدِي نَظِيرٍ مُحَقَّقٌ فِي عُلُومِ الْوَهْبِ إِعْجَازُ
فِيهِ اخْتِصَارٌ بَسِيعٌ لَفْظُهُ حَسَنٌ فِيهِ لَطَائِفُ آيَاتٍ وَإِعْجَازُ
قَالَ الْجَلِيلُ لِأَهْلِ الْحَقِّ يَنْبُتُهُمْ⁽³⁾ يَا أَيُّهَا الْمَجْرُمُونَ الْيَوْمَ فَاثْمَارُوا
مِثْلُ⁽⁴⁾ الْمَلُوكِ تَرَاهُمْ فِي نَعِيمِهِمْ وَلِبَهُمْ عِنْدَ أَهْلِ الْكُفْرِ أَخْزَارُ
وَمِنْ جُؤْمِهِمْ فِي النَّارِ تَخَسُّبُهُمْ كَانَهُمْ مِثْلُ مَا قَدْ قَالَ: «أَعْجَازُ»

قولنا: "يوزن أفعال" أريد قوله تعالى: «لَيَبْيِضَ فِيهَا أَخْفَاكُ» [النبا: 23]، وهو من أوزان جمع القلة (...). يقول تعالى من كرمه لإبليس وعموم رحمة حين قال له: «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هُنَا آلِيَّ كَكَّرْتُمْ عَلَى لَيْنٍ لَحَرَّتَيْنِ إِلَى يَوْمِ الْعِقْمَةِ لَا لُحْتَنِيكَنَّ دُورَتَهُ إِلَّا قَلِيلًا • قَالَ أَهَبْ قَسَّ يَتَعَلَّكُ مِنْهُنَّ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ جَزَاءً قَوْفُورًا» [الإسراء: 63، 62] الآيات، (. . .) ليريه الله تعالى أنَّ في ذرته من ليس لإبليس عليه سلطان ولا قوة.

- (1) الفتوحات المكية، ح 1، ص 294.
- (2) في الفتوحات: النار ولو. وكذلك في 'نسخة ثانية' أشار إليها ناسح (س) في حاشية الورقة (196).
- (3) في الفتوحات. ح 1، ص 301، كُتِبَ: بينهم. وفي طبعة عثمان يحيى ورد: بينهم. انظر تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، 1992، سفر 4، ص 390.
- (4) في (س) ملك.

ثُمَّ إِنَّ الَّذِينَ خَذَلَهُمُ اللَّهُ / مِنَ الْعِبَادِ جَعَلَهُمْ طَائِفَتَيْنِ: طَائِفَةٌ لَا تَصْرِفُهُمُ
النُّتُوبُ الَّتِي وَقَعَتْ مِنْهُمْ، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَأَلَّهُ يَبْذُوكُمْ مَغْفِرَةً يِنَّهُ رَفَضًا﴾ [البقرة: 268]، وطائفة أخرى: ﴿فَلَنَذَرُهُمُ اللَّهُ يَذُورُهُمْ﴾ [آل عمران: 11]. وهؤلاء قسمهم
بفسمين: قسم أخرجهم الله [من النار] بشفاعاة الشافعين، وهم أهل الكبائر من
المؤمنين، وبالعناية الإلهية وهم أهل التوحيد بالنظر العقلي. وقسم آخر أبقاهم الله
في النار، وهذا القسم هم أهل النار الذين هم أهلها، وهم المجرمون خاصة الذين
يقول الله تعالى فيهم: ﴿وَأَقْتَرُوا يَوْمَ آتَا الشَّجَرُونَ﴾ [يس 39]، أي: المُتَحَقِّقُونَ
لأن يكونوا أهلًا لسكنى هذه الدار، التي هي جهنم، يعمرونها ممن يخرج منها إلى
الدار الآخرة التي هي الجنة.

وهؤلاء المجرمون على أربع طوائف، كلها في النار لا يخرجون منها،
وهم: المتكبرون ممن ادعى الربوبية لنفسه، ونفاها عن الله. والمُشْرِكُونَ الَّذِينَ
يجعلون مع الله إلهاً آخر. والمُعْطَلَةُ الَّذِينَ نفوا الإله جُمْلَةً واحدة، فلم يشترطوا إلهاً
للعالم ولا من العالم. والمُنافِقُونَ الَّذِينَ أظهرُوا الإسلام من إحدى هؤلاء
الطوائف الثلاث، للقهر الذي حكم عليهم فخافوا على دماءهم وأموالهم
وفرار بهم، وهم في نفوسهم على ما هم عليه من اعتقاد هؤلاء الثلاث. فهؤلاء
أربعة أصناف هم الذين هم أهل النار ما يخرجون منها من جن وإنس⁽¹⁾. إلى أن
قال: «وجهنم كلها مئة درك من أعلاها إلى أسفلها، نظائر درج الجنة التي ينزل
فيها السعداء. وفي كل درك من هذه الدركات ثمانية وعشرون منزلاً. فإذا ضربت
ثمانية وعشرين في مئة كان الخارج من ذلك ألفين وثمانمئة منزلة. ولكل طائفة
من الأربع سبعمئة نوع من العذاب، وهم أربع طوائف فالمجموع ثمان وعشرون
مئة نوع من العذاب، كما لأهل الجنة سواء»⁽²⁾.

قال:

«في هذا القدر يقع الاشتراك بين أهل الجنة وأهل النار للتساوي في عدد

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 301. بتصرف بسيط.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 302.

الدرج والدرك. ويقع الامتياز بأمر آخر، وذلك أنَّ النار امتازت عن الجنة بأن ليس فيها دركات اختصاص إلهي، ولا عذاب اختصاص إلهي من الله. فإنَّ الله تعالى ما عرّفنا قط أنّه اختص بنقمة من يشاء، كما أخبرنا أنّه يختص برحمته من يشاء بفضل. فأهل النار مُعَذَّبون بأعمالهم لا غير، وأهل الجنة / ينعمون بأعمالهم وبغير أعمالهم من جنات الاختصاص⁽¹⁾. إلى أن قال: «ولا بدّ لأهل النار من فضل الله ورحمته في النار نفسها، بعد انقضاء مدة موازنة أزمان العمل. فيفقدون الإحساس بالآلام في النار نفسها، لأنهم ليسوا بخارجين من النار أبدًا، فلا يموتون فيها ولا يحيون. فتخدر جوارحهم بإزالة الروح الحساس منها. وتَم طائفة يُعطيه الله بعد انقضاء موازين المدة بين العذاب والعمل نعيمًا خياليًا، مثل ما يراه النائم، وجلده كما قال تعالى: ﴿كَلَّا نَبْغِثُ جُلُودَهُمْ﴾ [النساء: 56]، هو كما قلنا حذرهما. فزمان النضج والتبدل يفقدون الآلام. لأنّه إذا انقضى زمان الإنضاج خمدت النار في حقهم، فيكونون في النار كالأمة التي دخلتها وليست من أهلها، فأماهم الله فيها إمارة فلا يحشون بما فعلته النار في أبدانهم. الحديث بكماله ذكره مسلم في صحيحه، وهذا من فضل الله ورحمته⁽²⁾. انتهى.

وقال في الباب الخامس والستين:

«اعلم أنَّ الراحة والرحمة مُطلقة لأهل الجنة كلّها (...) إلّا راحة النوم ما عندهم لأنهم لا ينامون، فما عندهم من نعيم النوم شيء. ونعيم النوم هو الذي يتنعم به أهل النار خاصة⁽³⁾. فراحة النوم محلّها جهنم. ومن رحمة الله بأهل النار في أيام عذابهم خمود النار عنهم، ثم تسعر بعد ذلك عليهم، فيُخفف عنهم بذلك من آلام العذاب على قدر ما خبت النار،

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 302. حاشية في (س، ق 97) ختم على الجهة اليسرى للورقة معاند 'هذا وقف سلطان الرمان الغازي سلطان سليم خان ابن السلطان مصطفى

خان عفا عنهما الرحمان، 1217*.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 303.

(3) ليست هي (ت).

قال تعالى: ﴿كُلَّمَا حَبَّتْ زُذَّتْهُمْ سَعِيرًا﴾ [الاسراء: 97]. وهذا يدلُّك أنَّ النار محسوسة بلا شك. فإنَّ النار ما تتصف بهذا الوصف إلا من كون قياها بالأجسام، لأنَّ حقيقة النار لا تقبل هذا الوصف من حيث ذاتها، ولا الزيادة ولا النقص. وإنَّما هو الجسم المحرَّق بالنار هو الذي يُسقر بالنار، فإنَّ قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا حَبَّتْ﴾، يعني النار المُسلَّطة على أجسامهم، ﴿زُذَّتْهُمْ﴾، يعني: المعذبين، ﴿سَعِيرًا﴾، فإنَّه لم يقل: زدناها. ومعنى ذلك أنَّ العذاب ينقلب إلى بواطنهم، وهو أشدَّ العذاب. فإنَّ العذاب الحسي يشغلهم عن المعنوي. فإذا حبت النار في ظواهرهم، ووجدوا الراحة من حيث حشهم، سلَّط الله عليهم في بواطنهم التفكير فيما كانوا فرطوا فيه من الأمور التي لو عملوا بها لنالوا السعادة. وتسلَّط عليهم / [٢٤ب] الوهم^(١) بسلطانه، فيتوهمون عذابًا أشدَّ ممَّا كانوا فيه. فيكون عذابهم بذلك التوهم في نفوسهم أشدَّ من طول العذاب المقرون بتسلط^(٢) النار المحسوسة على أجسامهم. وتلك النار التي أعطاهم الوهم هي النار التي تطلع على الأفئدة، هي التي قلنا فيها:

النَّارُ نَارَانِ: نَارٌ كُلُّهَا لَهَبٌ وَنَارٌ مَعْنَى عَلَى الْأَرْوَاحِ تَطْلُعُ
وهي التي ما لها مَفْعٌ ولا لَهَبٌ لَكِنْ لَهَا أَلَمٌ فِي الْقَلْبِ يَنْطَلِعُ،^(٣)

- انتهى -

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئة في الفصل الثامن:

«الجمعية تمنع من ترمد الانتقام لا إلى نهاية، لكن يترمَّدُ العذاب وتختلف الحالات فيه. فإذا انتهت حالة الانتقام ووجد^(٤) الآلام، أعطي من النعيم والاستعذاب بالعذاب ما يليق به متن أقرَّ بربوبيته، (يعني: في عالم

(١) ليست في (ت).

(٢) في (س) بتسليط.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص 321-322.

(٤) في المطبوع "ووجدان".

الذر)⁽¹⁾، ثم أشرك، ثم وُحِدَ في غير مواطن التكليف، والتكليف أمر عرضي في الوسط بين الشهادتين، لم يثبت. فبقي الحكم للأصلين الأول والآخر، وهو السبب الجامع في القيامة لنا، يعني في قوله تعالى: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ [النساء: 87]، [الأنعام: 12]، فما جمعنا إلا فيما اجتمعنا،

فَإِذَا اسْتَعَذَّبُوا الْعَذَابَ أُرِيحُوا مِنْ أَلِيمِ الْعَذَابِ وَهُوَ الْجَزَاءُ

قال أبو يزيد الأكبر البسطامي:

وَكُلُّ مَا رَمِيَ قَدْ نِلْتُ مِنْهَا مَسْوًى مَلْدُودٍ وَجِدِي بِالْعَذَابِ

لم يقل: بالآلم، ولنا في هذا الباب نظم كثير⁽²⁾. - انتهى.

وقال في الباب الثمانين وميتين:

«النار ناران: محسوسة ومعنوية. فالمحسوسة يتعذب بها النفوس الحيوانية والنفوس الناطقة، والمعنوية تتعذب بها النفوس الناطقة لا غير. والفرق بين العنايين أن العذاب الحسي يكون بالمباشرة الذي يكون عن مباشرة الألم القائم بالروح الحيواني، والعذاب المعنوي لا يكون بمباشرة للنفوس الناطقة، وإنما هو بما حصل لها من العلم بما فاتها من العمل والعلم المؤدي إلى سعادة الروح الحيواني، الذي يتضمن سعادة النفس الناطقة. وأما نار الفكر الذي يتعلق ألمها بالحس وبالنفس فهي نار معنوية، فإن حصل العلم عنها أعقبها نعيم جنة معلومة⁽³⁾، وإن لم يحصل العلم عنها لم يزل صاحبها مُعَذَّبًا ما دام مُفَكِّرًا، ولا نعيم له معنوي. وإذا زال الفكر عنه بأي وجه زال من غير حصول علم. فذلك النعيم الذي تجده النفس / إنما هو الراحة من فقد نار التفكير المُسَلِّط على قلبه، وهي راحة حية لا معنوية، فاعلم ذلك⁽⁴⁾. - انتهى.

1771

(1) ما بين قوسين ليس من الفروحات.

(2) الفروحات المكية، ج 2، ص 408، بتصرف.

(3) في الفروحات المكية: معنوية.

(4) الفروحات المكية، ج 2، ص 613، بتصرف غير محلٍ بالمعنى.

وقال في الباب الثامن والتعين ومتين:

«مسألة عظيمة فيها خلاف بين علماء الرسوم من المؤمنين وبين أهل الكشف، وهي هل يُرمد العذاب على أهل النار إلى ما لا نهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء، فيتهي العذاب فيهم إلى أجل مُسمى؟ وانفقوا في عدم الخروج منها، وأنهم ماكثون إلى ما لا نهاية له، فإن لكل واحدة من الدارين ملؤها. وتتنوع عليهم أسباب الآلام ظاهراً، لا بدّ من ذلك، وهم يجدون في ذلك لذة في أنفسهم باطناً بعد ما يأخذ الألم منهم جزاء العقوبة (...) فيأخذ جزاء العقوبة الألم موازناً لمدة العمر في الشرك في الدنيا.

فلذا فرغ الأمد لجعل لهم نعيم في الدار⁽¹⁾ بحيث إنهم لم يدخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة المزاج الذي ركبهم الله⁽²⁾ فيه. فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لدغ الحيات والعقارب، كما يتلذذ⁽³⁾ أهل الجنة بالظلال والتور ولثم الحور الحسان، لأن مزاجهم يقضي بذلك. ألا ترى إلى الجُغل في الدنيا هو على مزاج يتضرر بريح الورد ويلتذّ بالتبن؟ كذلك من خلق على مزاجه، وقد وقع في الدنيا أمزجة على هذا شاهدناها. ألا ترى المحرور يتألم بريح المسك؟ فاللذات تابعة للملائم، والآلام لعدم الملائم. فهذا الأمر مُحقق في نفسه لا يُنكره عاقل، وإنما الشأن هل أهل النار على هذا المزاج بهذه المثابة بعد فراغ المدة أم لا؟ وهم على مزاج يقتضي لهم الإحساس بالأشياء المؤلمة. والنقل الصحيح الصريح النص الذي لا إشكال فيه إذا وجد مُفيداً للعلم يحكم به بلا شك، فالله على كلّ شيء قدير.

وإن كنت لا أجهل الأمر في ذلك ولكن لا يلزم الإفصاح عنه⁽⁴⁾، فإن الإفصاح عنه لا يرفع الخلاف من العالم. وبعض أهل الكشف قال: إنهم

(1) في الفتوحات، : النار.

(2) ليت في (ت).

(3) في (س) يلتذ.

(4) ليت في (س).

يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة، وتبقى أبوابها تصفق، وينبت فيها الجرجير، ويخلق الله لها أهلاً يملؤها بهم من مزاجها، كما يخلق السمك في الماء، وعالم الهواء في الهواء، وعالم (التراب) في بطن الأرض ولا حياة لهم إلا فيها، كالخلد فإذا حصل على ظهر الأرض مات. / قال الغمّ الذي لنا، في ذلك الغمّ حياتهم. فالسمك إذا خرج إلى الهواء مات، وكان في الهواء غمة، فينطفئ فيه نور حياته. والإنسان والحيوان البري إذا غرق في الماء هلك، وكان الماء غمة، ينطفئ به نور حياته. وثمّ حيوان بري بحري يعيش هنا ويعيش هنا، فالتصاح وإنسان الماء وكلبه وبعض الطيور، وهذا كله بالطبع والمزاج الذي ركه الله (تعالى) عليه. وقد ذكرنا في هذا المنزل ما فيه كفاية واستوفينا أصوله بعون الله تعالى وإلهامه، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل⁽¹⁾. - انتهى.

وقال في الباب الرابع والتعين وميتين:

«ولما تبين أن الشرف للموجودات والمعدومات إنما كان حيث الدلالة والإشعار (أي: بالصانع) وجب تعظيمها، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ أَقْوَمَ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: 32]، والشعائر هي الأعلام، فهي الدلالات، فمن عظمها فهو تقي في جميع تقلباته. (إلى أن قال): واعلم أنه لما رأى بعض العارفين تعظيم هذه الأمور مشروعا، ألحق كل ما سوى الله تعالى بالسعادة التي هي في حق أصحاب الأغراض من المخلوقين: وصولهم إلى أغراضهم التي تخلق لهم في الحال. فلم يبق صاحب هذا النظر أحدًا في العذاب الذي هو الألم، فإنه مكروه لذاته، فإن عمرو النار فإن لهم فيها نعيمًا ذوقيًا لا يعرفه غيرهم، فإن لكل واحد⁽²⁾ من الدارين ملوّه، فأخبر الله أنه يملؤها ويخلد فيها مزيدًا. ولكن ما ثم [نصر] بنسرد العذاب الذي هو الألم، إلا الحركات المسببة في وجود الألم في العادة بالمزاج الخاص المحسّ بالألم، فقد يرى الضرب والقطع والحرق في الوجود

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 648-649

(2) في (س) واحدة.

ظاهرًا، ولكن لا يلزم من تلك الأفعال الإحساس بالألم. وقد شاهدنا هذا من نفوسنا في هذا الطريق، وهذا من شرف الطريق. وفيه يقول أصحابنا: ليس العجب من ورد في بستان، وإنما العجب من ورد في وسط النيران⁽¹⁾، أي: لأنه غير مُعتاد. ويُريد أنه ليس العجب ممن يجد اللذة في المعتاد، وإنما العجب ممن يجد اللذة في غير السبب المعتاد. وهو كان مطلوب أبي يزيد في قوله: "سوى ملذوذ وجدي بالعذاب". ولهذا سُمِّيَ عذابًا، لأنه يُعَذَّب في حالٍ ما، عند قومٍ ما، لمزاج يطلبه.

[178] وإذا كان / الحق يأمر بتعظيم كل ما سواء مما هو مضاف إليه، أي: في قوله: "شعائر الله"، وما ثم إلا ما هو مُضاف إليه إنا نصًا أو عقلاً، فيعيد أن يصرمد عليه العذاب الذي هو الألم. وقد ((كان الله ولا شيء معه))، ولم يرجع إليه وصف لم يكن عليه مما أوجده وخلقه، فكذلك هو يكون. إنما قلت⁽²⁾ هذا من أجل من يقول: يبقى⁽³⁾ اسم من الأسماء الإلهية لا أثر له. فك: وإن لم يكن له أثر فليس كماله بوجود الأثر عنه، فإن العين واحدة، فافهم ذلك.

وهذه مسألة من أشكال⁽⁴⁾ المسائل في هذا الطريق، والله تعالى يقول: إن رحمته سبقت غضبه، يريد أن حكمه برحمة عباده سبق غضبه عليهم. ولا يظهر السبق في نفس الشاؤ، فإنه قد يكون الفرس واسع النفس بطيء الحركة، والآخر ضيق النفس سريع الحركة، والشار طويل، فلا يزال واسع النفس وإن أبطأ في الحضر يدخل على الضيق [النفس] حتى يزيد عليه ويتركه خنقه، فلا يحكم بالسبق إلا في آخر الشاؤ. فمن حاز فصب السبق فهو السابق. ولهذا يطول في المُسابقة بين الخيل في المسافة، وهو مشروع في معرض التنبيه على

(1) انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1988، ص 43.

"ومرعا ما بين الثرائب والحشا وما عجبًا من روضة رُسطَ نيزاد"

(2) في (س) وإنما قلنا.

(3) في الفتوحات المكية: بنفي.

(4) ورد في المخطوطات "إشكال"، وما أثبتناه هو من الفتوحات، وهو أنسب للسياق.

هذا المقام. وآخر المسافة هو الذي ينتهي إليه الحكم بالسبق. والرحمة سبقت غضب الله على خلقه، فهي تحوز العالم في الدارين بكرم الله، وما ذلك على الله بعزيز. وإن كانوا في النار فلهم فيها نعيم، فإنهم ليسوا منها بمخرجين، ويصدق قوله تعالى: 'سبقت رحمتي غضبي'، ويصدق قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْ آلِجِنَّةٍ وَالَّذِينَ أُتِمِمْتُ﴾ [هود: 119]، [السجدة: 13]، ويصدق قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156].

وقد أظهرت أمرًا في هذه المسألة لم يكن باحتياري، ولكن حق القول الإلهي بإظهاره⁽¹⁾، فكنيت فيه كالمجبور في اختياره. والله تعالى ينفع به من شاء، لا إله إلا هو. وهذا القدر كاف من علم هذا المنزل، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل⁽²⁾ - انتهى.

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئين:

«واعلم أن كل مخلوق ما سوى الإله والجان مفطورون على تعظيم الحق والسيح بحمده (...)»⁽³⁾ ولكن لا على جهة التقرب وابتغاء المنزلة العظمى، بل السيح لهم كالأنفاس في المتفسين (...). وهكذا يكون سيح الإنسان والجان في الجنة والنار (...) ويرتفع التكليف، ولا يتصور / منهم مخالفة لأمر الله إذا ورد عليهم، ولا يبقى هنالك نهى [أصلًا] بعد قوله لأهل النار: ﴿تَقَرُّوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونَ﴾ [المؤمنون: 108]. وكلامنا إذا نزل [الناس] منازلهم في كل دار، وأغلقت [الأبواب]، واستقرت الداران بأهلها الذين هم أهلها، وارتفع شأن أهل⁽⁴⁾ الحشر، وعادت كلها نارًا، وصار كل ما تحت مقر فلک الكواكب الثابتة إلى منتهى أسفل سافلين دارًا واحدة يُسمى

(1) في المخطوطات ورد 'من القول الإلهي بإظهاره'، وما أثبتناه هو من الفتوحات.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 672-673، بتصرف.

(3) ذكرنا سابقًا أمرًا نوكله هنا ونذكر به مرة أخرى، هو أن هذه النقاط الثلاث داخل لأقواس شبر إلى وجود نص إضافي في الفتوحات أو الفصوص، لم ينقله المؤلف.

(4) في الفتوحات المكية - أرض.

جهنم، تحوي على حرور وزمهير، وبينهما برازخ يكون فيها التكوينات من الجلود التي يقع فيها التبديل عند الإنضاج. ﴿خَلِّدِيكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [هود: 107]، يريد المدة التي كانت السماوات والأرض عليها من يوم خلقهما الله إلى يوم التبديل.

وكانت العرب التي نزل القرآن بلسانها تطلق هذه اللفظة، وتريد بها التأييد. وهي منقطعة بالخبر الإلهي وتعريف النبي صلى الله عليه وسلم، ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 108]، بما يرزقون في النار من اللذة والنعيم بها، ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَكَأَلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]. وفي الجنة ﴿خَلِّدِيكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [هود: 108]، من حيث جوهرها لا من حيث صورتها، ولهذا قال: ﴿عَطَّةٌ غَيْرُ تَجْدُوزٍ﴾ [هود: 108] أي: غير مقطوع، ويقع الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 108]، من زوال صورتها، إذ كانت السماء سماء، والأرض أرضاً، فإننا نعلم أن جوهر السماء هو جوهر الدخان، وتبدلت عليه الصور، فالجواهر الذي قِيلَ صورة الدخان هو الذي قِيلَ صورة السماء، كما قِيلَ جوهر الطين والحجر صورة البيت، فإذا نهتم البيت ويس الطين ذهبت صورة البيت والطين، وبقي عين الجوهر.

وكذلك العالم كله بالجواهر واحد، بالصور مختلف، فاعلم ذلك. فيكون الاستثناء في حق أهل النار لمدة عذابهم، ويكون الاستثناء في حق أهل الجنة على معنى: "إلا أن يشاء ربك"، وقد شاء أن لا يخرجهم، فهم لا يخرجون، فإن الله ما شاء ذلك بقوله: ﴿عَطَّةٌ غَيْرُ تَجْدُوزٍ﴾ [هود: 108]. ولم يقل في أهل النار: عذاباً غير مجنوذ، فافهم. فإن الخبر الصحيح المتواتر قد ورد فقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُدَلُّ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ [إبراهيم: 48]، ووصف السماء بأنها تصير كاللحمان، ووصفها بالانشقاق، وأنها تمور، وقال تعالى: ﴿تُكَانَتُ وَرْدَةً كَالزُّهْدَانِ﴾ [الرحمن: 37]، / أي: مثل الدهن الأحمر⁽¹⁾ في اللون والسيلان. فهذا كله إخبار (179) عن ذهاب الصورة لا ذهاب الجوهر⁽²⁾ - انتهى.

(1) حاشية في (س، ق 1101) مفادها: "بلغ".

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 688-689.

وقال في الباب الحادي وثلاثمائة:

إن النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾ ندب في قضاء الدين وقبض⁽²⁾ الثمن إلى الترجيح، فقال: أرجح له، حين وزن له. فما أعطاه خارجاً عن استحقاقه بعين الميزان، فهو فضل لا يدخل الميزان. إذ الوزن في أصل وضعه إنما وضع للعدل لا للترجيح، وكل رجحان يدخله فما هو إلا من باب الفضل. وإن الله تعالى لم يشرع قط الترجيح في الشر جملة واحدة، وإنما قال: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45]، وقال⁽³⁾: ﴿وَحَرِّزُوا سِنَّتِي نَفْلًا﴾ [النورى: 40]، ولم يقل: أرجح منها. وقال: ﴿مَنْ أَعْتَصَمَ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، ولم يقل: بأرجح. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَسْلَحَ فَلِئْسَ مِنْ اللَّهِ﴾ [النورى: 40]، فرجح في الإنعام.

وما ندب الله عباده إلى فضيلة وكريم خلقٍ إلا وكان الجناح الإلهي الأعلى أحق بذلك، وهذا من سبق رحمته غضبه. [فالنار ينزل فيها أهلها بالعدل من غير زيادة و] الجنة ينزل فيها أهلها بالفضل، فيرون ما لا تقتضيه أعمالهم من النعيم. ولا يرى أهل النار من العذاب إلا قدر أعمالهم من غير زيادة ولا رجحان، إلى أن يفعل الله بهم ما يريد بعد ذلك. ولذلك قال في عذابهم: ﴿إِنَّ رَيْكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، وما يعلم أحد من خلق الله حكم إرادته في خلقه إلا بتعريفه. ألا تراه في حق السعداء يقول: ﴿عَطَاءٌ غَيْرَ تَجْدُونَ﴾ [هود: 108]، والصورة واحدة، والمدة واحدة، ولم يقل في العذاب: إنه غير مجزئ. لكن نقطع بأنهم غير خارجين من النار، ولا يعرف حالهم فيها في حال الاستثناء ما يفعل الله فيهم، فلا نقضي في ذلك بشيء مع علمنا بأن رحمته سبقت غضبه. وعلمنا بأن الله يُجزئ كل نفس بما عملت، وقد قام الدليل على الفضل في أهل السعادة، وما جاء مثل ذلك في الأشقياء. وهذه مسألة يقف عندها صاحب الفكر، أو يحكم بغلبة الظن لا بالقطع. إلا صاحب الكشف فإنه يعلم بما أعلمه الله من ذلك⁽⁴⁾. - انتهى.

(1) عبارة: 'إن النبي صلى الله عليه وسلم' ليست في (س).

(2) في (ث) 'قل'، وما أثناء من بقية النسخ، وهو مطابق للفتوحات.

(3) حاشية في (س، ق 101 ب) معادها. 'بلغ'.

(4) الفتوحات المكية، ح 3، ص 6، 7، بتصرف.

وقال في الباب العشرين وثلاثمائة:

«اعلم أنَّ مسبب وصف القبضتين بالتسبيح كونهما مقبوضتين للحق تعالى. فجعل القبضتين في يديه فقال: هؤلاء للنار ولا أبالي، وهؤلاء للجنة ولا أبالي. فهُمْ ما عرفوا إلَّا الله، فهُمْ يستبحونه ويمجدونه لأنهم في قبضته / ولا خروج لهم [ب] عن القبضة. ثم إنَّ الله تعالى بكرمه لم يقل: إن هؤلاء للعذاب وهؤلاء للنعيم، وإنما أضافهم إلى الدارين ليعمروهما. ولذا ورد الخبر الصحيح: أنَّ الله تعالى لما خلق الجنة والنار قال لكل واحدة منهما: لها عليّ ملؤها، أي: إملاؤها سكانًا. إذ كان عمارة الدار ساكنها، كما قال القائل: 'وعمارة الأوطان بالسكان'، لأنها محلّ، ولا يكون محلًّا إلا بالاحول فيها. ولهذا يقول الله لجهنم: ﴿هَلِ امْتَلَأَتْ؟﴾ [ق: 30]، فتقول: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟﴾ [ق: 30]، فإذا وضع الجبار فيها قدمه قالت: "قطني قطني"، وفي رواية: "قط قط"، أي: قد امتلأت، فقد ملأها بقدمه على ما شاء من علم ذلك، فيخلق الله [فيها] خلقًا يعمرونها. قال تعالى: ﴿لَنْ لَهْمَ قَدَمٌ حِذْقٍ﴾ [يونس: 2]، أي سابقة بأمر قد أعلمهم به قبل أن يُعطيه ذلك، ثم أعطاهم قصدق فيما وعدهم به. وقد وعد النار أن يملأها، فكونه أن يملأها بقدمه، أي: بسابقة قوله: إنه سيملؤها، فصدق لها في ذلك أن خلق لها خلقًا يعمرها. وأضاف "القدم" إلى الجبار، لأنَّ هذا الاسم للعظمة، والنار موجودة من العظمة، والجنة من الكرم. فلهذا اختص اسم الجبار بالقدم للنار، وأضاف إليه.

فيستروح من هذا عموم الرحمة في الدارين وشمولها، حيث ذكرهما ولم يتعرض لذكر الآلام. وقال بالامتلاء لهما⁽¹⁾، وما تعرض لشيء من ذلك. وهذا كله من سلطان قوله لعباده إن "رحمته سبقت غضبه"، فالسابقة حاكمة أبدًا، ويقال: لفلان في هذا الأمر سابقة قدم، فتلك بشرى إن شاء الله تعالى. وإنَّ السكّنى لأهل النار في النار، لا يخرجون منها، كما قال تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [البقرة: 162]، يعني: في النار، و﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [آل عمران: 15] يعني: في الجنة، ولم يقل: "فيه" فيريد العذاب، فلو قال عند ذكر العذاب حالدين

(1) في الفتوحات المكية: بامتلائهما.

فيه⁽¹⁾ أشكل الأمر، ولما أعاد الضمير على الدار لم يلزم العذاب.

فإن قيل: فكذلك لا يلزم النعيم كما لم يلزم العذاب. قلنا⁽²⁾: وكذلك كنا نقول، ولكن لما قال الله تعالى في نعيم الجنة أنه: ﴿عَطْلَةٌ غَيْرُ يَجْدُورِ﴾ [مرد: 108]، أي: غير مقطوع، وقال: ﴿لَا مَقْطُوعُهُ وَلَا مَمْنُوعُهُ﴾ [الواقعة: 33]، لهذا قلنا بالخلود في النعيم والدار. ولم يرد مثل هذا قط في عذاب النار، فلهذا لم نقل به.

فإن قلت: فقد قال: ﴿حَلِيلِي فِيَّ وَسَلَّةٌ لَّهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ جَمَلًا﴾ [طه: 101]. قلنا: إنما ذلك في موطن من مواطن الآخرة، والضمير يعود / إلى الوزر لا إلى العذاب. فإذا أقيم العبد في⁽³⁾ حمل الأثقال التي هي الأوزار يحملونها كما [قال]: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسْئَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَنْهُمْ كَأَنَّهُمْ يَعْتَرُونَ﴾ [المكوت: 13]، وهو زمان مخصوص. فنقول خالدين [فيه]، أي: في حمل الوزر من الموضع الذي يحملونها من خروجهم من قبورهم إلى أن يصلوا به إلى النار، يدخلونها، فهم خالدون فيه في تلك المدة لا يقر عنهم، ولا يأخذ من على ظهورهم غيرهم. قال تعالى: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وِزْرًا • حَلِيلِي فِيَّ﴾ [طه: 100، 101]، فأعاد الضمير على الوزر، وجعله ليوم القيامة هذا الحمل.

ويوم القيامة [مدته] من خروج الناس من قبورهم إلى أن ينزلوا منازلهم من الجنة والنار. وينقضي ذلك اليوم، فينقضي بانقضائه جميع ما كان فيه، ومما كان فيه الخلود في حمل الأوزار. فلما انقضى اليوم لم يبق للخلود ظرف فيكون الخلود فيه⁽⁴⁾، وانتقل الحكم إلى النار والجنة، والعذاب والنعيم المختص بهما. وما ورد في العذاب شيء يدل على الخلود فيه، كما ورد في الخلود في النار. ولكن العذاب لا بد منه في النار، وقد غيب عنا الأجل في ذلك، وما نحن منه من جهة النصوص على يقين، إلا أن الظاهر يُعطي الأجل في ذلك

(1) في (س) فيها.

(2) في (س) قال

(3) في الفتوحات: فإن أقيموا.

(4) في الفتوحات المكية: لم يبق للخلود ظرف يكون فيه.

ولكن كميته مجهولة، لم يرد بها نص. وأهل الكشف كلهم مع الظاهر على السواء، فهم قاطعون من حيث كشفهم، فُسِّلمَ لهم، إذ لا نص يُعارضهم. وبقي نحن مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [مرد: 107]، وأي شيء أراد فهو ذلك، لا يلزم أهل الإيمان أكثر من ذلك، إلا أن يأتي نص بالتعيين مُتَوَاتِرٌ يُفِيدُ العلم، فحَيْثُ يَقْطَعُ الْمُؤْمِنُ، وَإِلَّا فَلَا. فسيحان المُسَيِّحُ بكل لسان، والمندلول عليه بكل برهان⁽¹⁾. - انتهى.

وقال في الباب السابع والعشرين وثلاثمئة:

«أخبرني الوارد، والشاهد يشهد له بصدقه مني، بعد أن جعلني في ذلك على بَيِّنَةٍ من ربي بشهودي إياه لما ألقاه من الوجود في قلبي، أن اختصاص البسملة في أول كل سورة تنويج⁽²⁾ الرحمة الإلهية في منشور تلك السورة، إنها تنال كل مذكور فيها، فإنها علامة [الله] على كل سورة. إنها منه كعلامة السلطان على مناشيره. فقلت للوارد: فسورة التوبة عندكم؟ فقال: هي والأنفال سورة واحدة، قسمها الحق على فصلين، فإن فصلها / وحكم بالفصل، فقد سماها [مرد] بسورة التوبة أي: سورة الرجعة⁽³⁾ الإلهية بالرحمة على من غضب عليه من العباد. فما هو غَضَبٌ أَبَدٍ لكنه غضب أَمَدٍ، والله هو التواب.

فما قرن بالتواب إلا الرحيم، ليؤزل المغضوب عليه إلى الرحمة، أو الحكيم بضرب المدة في الغضب وحُكْمُهَا فيه إلى أجل، فيرجع عليه بعد انقضاء المدة بالرحمة. فانظر إلى الاسم الذي نعت به [التواب] تجده حكمة كما ذكرناه. والقرآن جامع لذكر من رضي عنه وغضب عليه، وتنويج منازل بالرحمن الرحيم، والحكم للتنويج فإنه به يقع القبول، وبه يعلم أنه من عند الله. هذا إخبار الوارد لنا، ونحن نشهد ونسمع ونعقل، لله الحمد والمنة

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 76-77، بتصرف.

(2) حاشية في (س، ق 102 ب) مفادها: "لمله تنويج. الظاهر أنها تنويج بدليل تسمية الحروف التي في أوائل السور: حروف التيجان".

(3) في (م) الرحمة.

على ذلك. والله ما قلت ولا حكمت إلا عن نَفْسٍ في رُوحٍ من رُوحِ إلهي قدسي،
عَلِمَهُ الباطن حين احتجب عن الظاهر⁽¹⁾. - انتهى.

وقد في الباب الثالث والأربعين وثلاثئة :

«اعلم أيُّدك الله أن الاسمين الإلهيين المدبَّر والمفصل هما رؤساء⁽²⁾ هذا
المنزل، (إلى أن قال)⁽³⁾ ثم إنَّ المدبَّر لما خلق الله رحمتين، والرحمة أول
خلق خلقه الله، خلق الرحمة الواحدة بسيطة، وخلق الرحمة الأخرى مُركَّبة.
فرحم بالبسيطة جميع ما خلق الله من البسائط، ورحم بالمُركَّبة جميع ما خلق
الله من المُركَّبات. وجعل للرحمة المُركَّبة ثلاثة منازل، (إلى أن قال): وقسم
الله هذه الرحمة المُركَّبة على أجزاء معلومة، أعطى منها جبريل ستمئة جزء بها
يرحم الله أهل الجنة، وجعل بيده تسعة عشر جزءًا يرحم الله بهذه الأجزاء
أهل النار، الذين هم أهلها، يدفع ملائكة العذاب الذين هم تسعة عشر، كما
قال الله تعالى: ﴿عَلَيَّا تِسْعَةُ عَشْرَ﴾ [المزمل: 30]. وأما المئة رحمة التي خلقها الله
فجعل منها رحمة واحدة في الدنيا، بها رزق عباده، كافرهم ومؤمنهم، وعاصيهم
ومطيعهم، وبها يعطف جميع الحيوان على أولاده، وبها يرحم الناس بعضهم
بعضًا ويتعاطفون. كما قال الله: إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ⁽⁴⁾، والظالمين
بعضهم أَوْلِيَاءُ بعض⁽⁵⁾، والمُنافقين بعضهم أَوْلِيَاءُ بعض، كل هذا ثمرة هذه
الرحمة. فإذا كان في الآخرة يوم القيامة ضُمَّ هذه الرحمة إلى التسع والتسعين رحمة
المُذخرة عنده، فرحم بها على / التدريج والترتيب الزماني، ليظهر بهذا التأخير [11]
مراتب الشفاء، وعناية الله بهم وتميُّزهم على غيرهم.

(1) الفتوحات للمكبة، ج 3، ص 100-101.

(2) في الفتوحات: رأسا.

(3) من المؤلف رُبِيت في الفتوحات، وكذلك ما وضعناه بين قوسين مما يلي حتى تمام الاقتباس.

(4) ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ سَوَاءٌ أُولَئِكَ يَتَرَفَعُونَ﴾ [التوبة: 71].

(5) ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَتَرْتَابُونَ أُولَئِكَ يَتَرَفَعُونَ﴾ [الباقية: 19].

فلذا لم يبق في النار إلا أهلها القاطنون بها الذين لا خروج لهم منها، وأرادت ملائكة العذاب التسعة عشر عذاب أهل النار، تَجَسَّد من الرحمة المُرَجَّبة تسعة عشر [مَلَكًا]، فحالوا بين ملائكة العذاب وأهل النار، ووقفوا⁽¹⁾ دونهم، وعضدتهم الرحمة التي وسعت كل شيء. فإن ملائكة العذاب قد وسعتهم الرحمة كسائر الأشياء، فيمنعهم ما وسعهم منها عن مُقاومة هذه الرحمة المُرَجَّبة. وكان الذي يعضلهم أولاً غضب الله الذي ظهر من إغضاب المُخالفين. فلما انقضى مجلس المُحاكمة، وكان الحق قد أمر بمن أمر به إلى الجن وهو جهنم، كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: 8]، أي: سجنًا، لأن المحصور مسجون ممنوع من التصرف، بخلاف أهل الجنة فإن لهم التبوؤ منها حيث يشاؤون، وليس كذلك أهل النار.

وهذا من الرفق الإلهي الخفي بعباده، فلو أعطاهم التبوؤ من النار حيث يشاؤون لكانوا لا يستقر بهم قرار، طلبًا للقرار من العذاب إذا أحسوا به رجاء أن يكون لهم في مكان آخر منها راحة. وفي وقت العذاب ما فيها راحة، فكان لا يبقى في جهنم نوع من العذاب إلا ذاقوه. والعذاب المُستصحب أهون من العذاب المُجَدَّد، وكذا النعيم. ولهذا يُبدِّل الله جلودهم في النار إذا نضجت لينوقوا العذاب. فيمشي عليهم زمان يذوقون فيه العذاب مُستصحبًا إلى أن تنفج جلودهم، بل كانوا يذوقون في كل موضع يتقلون إليه عذابًا جديدًا إلى حصول الانصاج. فيكون ذلك الانتقال أشد في عذابهم، فرحمهم الله من حيث لا يشعرون. كما مكر بهم من حيث لا يشعرون.

فهذه سبع مئة رحمة وتسع عشرة رحمة. مئة منها⁽²⁾ بيد الله لم يتصرف فيها أحد من خلق الله، اختص بها لنفسه، بها يرحم الله عباده بارتفاع الوسائط، بل منه للمرحوم خاصة. وهي على عدد الأسماء الإلهية، أسماء الإحصاء للتسعة والتسعين اسمًا، رحمة واحدة لكل اسم من هذه المئة التي بيد

(1) في (س) وواقفهم. وفي (ت)، (هـ) 'وراقوم'.

(2) في (س) ما ثبتها.

الله، لا علم لمخلوق بها. ونمام المنة الرحمة المُضافة إليه التي وسعت كل شيء رحمة. / فبهذه المنة رحمة ينظر إلى درج الجنة وهي مئة درجة. وبها، بعد انقضاء زمان استحقاق العذاب، ينظر إلى دركات النار وهي مئة درك، كل دركة تُقابل درجة من الجنة. فتأيد بهذه الرحمة الواسعة التسع عشرة رحمة التي تقاوم⁽¹⁾ ملائكة العذاب في النار. وتلك الملائكة قد وسعتهم، فيجدون في نفوسهم رحمة بأهل النار، لأنهم يرون الله قد تجلّى في غير صورة الغضب الذي كان قد حرّضهم على الانتقام لله من الأعداء. فيشفعون عند الله في حق أهل النار الذين لا يخرجون منها، فيكون لهم بعدما كانوا عليهم، فيقبل الله شفاعتهم فيهم، وقد حُفّت الكلمة الإلهية آتهم عَمَّار تلك الدار. فيجعل الحكم فيهم للرحمة التي وسعت كل شيء، ولهذه التسع عشرة رحمة التي هي الرحمة المرتبة. فأعطاهم في جهنم نعيم المقرور والمحروور، لأن نعيم المقرور بوجود النار، ونعيم المحروور بوجود الزمهرير.

فتبقى جهنم على صورتها ذات حرور وزمهرير، ويبقى أهلها مُتَنَمِّين فيها بحرورها وزمهريرها. ولهذا أهل جهنم لا يتزاورون، إلّا أهل كل طبقة في طبقتهم، فيتزاور المحروورون بعضهم في بعض، ويتزاور المقرورون بعضهم في بعض، لا يزور مقرور محروورًا، ولا محروور مقرورًا. وأهل الجنة يتزاورون كلهم لأنهم على طبقة⁽²⁾ واحدة في قبول النعيم، لأنهم كانوا هنا في دار التكليف أهل توحيد، لم يُشركوا توحيد علم أو توحيد إيمان. وأهل النار لم يكن لهم صفة التوحيد⁽³⁾ وكانوا أهل شرك، ولهذا لم يكن لهم صفة أحدية تمتهم في النعيم مُطلقًا من غير تقييد. فهم في جهنم فريقان، وأهل الجنة فريق واحد، فينفرد كل شريك لطائفة، وهؤلاء هم الثوية ما ثم غيرهم، وهم أهل النار الذين هم أهلها.

(1) في (س) تقوم.

(2) في الفتوحات المكية: صفة.

(3) في الفتوحات المكية: التوحيد.

وأما أهل التثليث فيُرجى لهم التخليص لما في التثليث من الفردية، لأنَّ الفرد من نعوت الواحد، فهم موحدون⁽¹⁾ توحيد تركيب، فيُرجى أن نعمهم الرحمة المركبة. ولهذا سُموا كفارًا لأنهم ستروا الثاني بالثالث، فصار الثاني بين الواحد والثالث كالبرزخ، فربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية، لا في حضرة الوجدانية، وهكذا رأيناهم في الكشف / المعنوي، لم (182) نقلر أن نميّز ما بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية، فلأني [أما] رأيت⁽²⁾ لهم ظلًا في الوجدانية، ورأيت أعيانهم في الفردية، ورأيت أعيان الموحدين في الوجدانية والفردية⁽³⁾، فعلمت الفرق بين الطائفتين.

وأما ما زاد على أهل التثليث فالكل ناجون⁽⁴⁾ بحمد الله من جهنم، ونعيمهم في الجنة يتبوّؤون منها حيث يشاؤون، كما كانوا في الدنيا ينزلون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤون، بوجه حق مشروع لهم، كما كانوا إذا توضّؤوا، يدخلون من أي باب من أبواب الجنة الثمانية⁽⁵⁾. - انتهى.

وقال في الباب الثامن والأربعين وثلاثمئة:

«فإذا انقضت مدة الآلام في جهنم، وهو يوم من خمسين ألف سنة في حق قوم، وأقلّ من ذلك في حق قوم، وشفعت التسعة عشر ملكًا في أهل جهنم للرحمة التي سبقت، ارتفعت الآلام. فراحَهم: ارتفاع الآلام، لا وجود النعيم، فانهم! وهذا القدر هو نعيم أهل جهنم، إن علمت⁽⁶⁾». - انتهى.

(1) في (ت) يوحّدون.

(2) في الفتوحات المكية: ما رأيت.

(3) في الفتوحات المكية: الفردانية.

(4) في (س) خارجون.

(5) الفتوحات المكية، ج 3، ص 171-172.

(6) الفتوحات المكية، ج 3، ص 204.

وقال في الباب السابع والستين وثلاثمائة في قصة اجتماعه بآدم عليه السلام ومكالمته إياه ما نصه:

«قلت: فإذا لا نشقى؟ فقال: لو دام الغضب لدام الشقاء، فالسعادة دائمة واختلف الممكن. فإن الله جاعل في كل دار ما يكون به نعيم أهل تلك الدار، فلا بد من عمارة تلك الدارين. وقد انتهى الغضب في يوم العرض الأكبر، وأمر بإقامة الحدود فأقيمت، وإذا أقيمت زال الغضب، فإن إرساله⁽¹⁾ يزيله. فهو عين إقامة الحدود على المفضوب عليه. فلم يبق إلا الرضا، وهو الرحمة التي وسعت كل شيء. فإذا انتهت الحدود صار الحكم للرحمة العامة في العموم.

فأفادني أبي آدم هذا العلم ولم أكن به خيراً. فكان ذلك يُشْرِى مُعَجَّلَةً في الحياة الدنيا. ومُتَّهِى القِيَامَةُ بِالزَّمان كما قال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ كَانَ مَقْدَارُهُ خَمِيسَ آفَ سَوٍّ﴾ (المعارف. 4)، وهذه مدة إقامة الحدود ويرجع الحكم بعد انقضاء هذه المدة إلى الرحمن الرحيم. وللرحمن الأسماء الحُسنى، وهي حُسنى لمن تتوجه عليه بالحكم، والرحيم برحمته يتشم من الغضب، وهو شديد البطش به، فيبقى الحكم في تعارض الأسماء⁽²⁾ بالنسب، والخلق بالرحمة مغمورون. فلا يزال حكم الأسماء في تعارضها لا فينا فافهم⁽³⁾». انتهى.

وقال في الباب / المذكور: (مر)

«فإذا انتهت المدة طلبت المشيئة في ذلك⁽⁴⁾ تبديل العذاب الذي كانوا [فيه] بالنعيم المُعَمَّل له، فإن حُكِمَ المشيئة أقوى من حكم الأمر، وقد وقع التبديل بالأمر، فهو بالإرادة أحق بالوقوع. وستر الله هذا العلم عن بعض عباده، وأطلع عليه⁽⁵⁾ من شاء من عباده، وهو من علم الحكمة التي من

(1) في الفتوحات المكية. الرسالة.

(2) ليس في (مر).

(3) الفتوحات المكية، ج 3، ص 346.

(4) في الفتوحات المكية: أولئك.

(5) ليس في (مر).

أوتيتها أوتي خيراً كثيراً، ولذلك قال الحق تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: 96]، وقال في المفسرين: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53]، فجاء بالمغفرة والرحمة في حق التائب وصاحب العمل الصالح، كما جاء بهما في المفسرين الذين لم يتوبوا ونهاهم عن القنوط، وأكد بقوله: ﴿جَمِيعًا﴾⁽¹⁾ - انتهى.

وقال في الباب التاسع والستين وثلاثمئة، في الوصل الحادي عشر⁽²⁾

منه:

«النَّارُ نَارَانِ: نَارُ اللَّهِ وَاللَّهِيبُ وَالنَّارُ دَارَانِ: دَارُ الْفَوْزِ وَالْمَعْلَبِ وَكُلُّهَا مَبَبٌّ مِنْ كَوْنٍ مَشْتَبِهٍ فَاجْتَزَعَ مِنَ الْكَوْنِ، لَا تَجَزَّعُ مِنَ السَّبَبِ وَخَفِيَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ الْعِلْمَ يَحْكُمُهُ وَاجْتَنَعَ إِلَى السَّلَامِ لَا تَجَنُّعُ إِلَى الْحَرْبِ

واعلم علمك الله أن النار جاء بها الحق مُطلقة، مثل قوله تعالى: «النار» بالالف واللام، حيث جاء، وجاء بها مُضافة، فمئها نار أضافها إلى الله مثل قوله: «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ» [الهمزة: 6]، ونار أضاف إلى غير الله مثل قوله: «لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ» [فاطر: 36]. ثم نعت هذه النار بنعوت، وأخبر عنها بأخبار من الوقود، والإطباق، وغير ذلك. وجعل لها حكماً في الظاهر، فجعلها ظرفاً مثل قوله: «فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا» [الجن: 23]، فحاء بالظرف، وحكماً في الباطن، وهو أن يكون ظاهر العبد ظرفاً لها وهي: «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ» • أَلَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْقَدَةِ [الهمزة: 6، 7]، والأفئدة باطن الإنسان، فهي تظهر في فؤاد الإنسان. وعن هذه النار الباطنة ظهرت النار الظاهرة. والعبد منشأ⁽³⁾ النارين في الحالين، فما عذبه سوى ما أنشأه. كذلك ما أعطت⁽⁴⁾ الحق سوى ما

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 352.

(2) انظر: الفتوحات المكية، ج 3، ص 385 إلى ص 387.

(3) في (س) مُنشئ.

(4) في الفتوحات "أغضب".

خلقه، فلولا الخلق ما غضب الحق، ولولا المُكلف الذي أنشأ صورة النارين بعمله⁽¹⁾ الظاهر والباطن ما يُعَذَّبُ بنار. فما حتى - أحد في الحقيقة والنظر الصحيح - عليه إلا نفسه⁽²⁾

فلا تعملُ فلا تشقى فكنْ عبدًا وكنْ حقًا
فما ثمَّ سوى ما قل - منه فانظر تر الحقًا
عَذَابُ الْخَلْقِ بِالْخَلْقِ أَحَقُّ كُنْتَ أَوْ خَلَقَا
/ ومن ذلك:

[١٥]

فالتَّارُ منك وبالأَعْمَالِ توقُّدُها كما بصالحها في الحال تُطْفِئُها
فانتَ بالطَّبعِ منها هاربٌ أبدًا وأنتَ في كلِّ حالٍ فيك تُنْشِئُها
أما لنفسك عقلٌ في تصرُّفِها؟ وقد أثبتُ إليها [اليومَ] أنبيها⁽³⁾
قيلَ المماتِ فإنَّ اللهَ قال لنا بأنَّه يومَ عَرْضِ الْخَلْقِ يُمْلِئُهَا⁽⁴⁾

واعلم أنه تعالى لما ذكر على السنة رسله عليهم السلام أن الله يغضب يوم القيامة غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وأن الحق إذا قالت النار: «قُلْ بِنُورِي» [ق: 30]، لأنه وعدنا أن يملأها، وهي دار الغضب، قال: فيضع الجبار فيها قدمه، فنقول: "قط قط"⁽⁵⁾ أي: امتلأت، وليست تلك القدم إلا غضب الله. فإذا وضعه فيها امتلأت، فإنها دار الغضب. واتَّصف الحقُّ بالرحمة الرَّاسِعة، فوسعت رحمته جهنم بما يملؤها به من غضبه، فهي مُلتَذَّة بما اختزنه. ورحم الله من فيها، أعني في الدار الذين هم أهلها، فجعل لهم من هذه الرحمة نعيمًا فيها كما نعيم جهنم بما وضع فيها من الغضب الإلهي. فإن المخلوق الذي من

(1) في (هـ) يعلمه. وفي (س) يعلم. وما أثبتاه من (ت)، والفتوحات.

(2) في الفتوحات المكية: "فما جنى أحد على أحد في الحقيقة والنظر الصحيح". عليه إلا منه، ليست في (هـ).

(3) في (س) شها.

(4) في الفتوحات المكية ج 3، ص 386: "يملؤها"، وفي (س) يملؤها.

(5) في (ت)، (هـ) فيقول: قط. وما أثبتاه هو من الفتوحات.

حقيقته أن يُفني لا يملؤه⁽¹⁾ مخلوق، فإنه كلما حصل منه فيه أفناء، كما ورد في نصح الجلود. فلا يملأ مخلوقاً إلا الحق، وغضب الله حق، فأنعم على جهنم أنه بوضعه فيها فامتلات⁽²⁾ بحق، كما امتلات الجنة برضا الحق ورحته:

قَدْ وَبَّحَ الْحَقُّ [كُلَّ شَيْءٍ] لِأَنَّهُ غَيَّبَ كُلَّ شَيْءٍ
فَمَا تَرَى فِيهِ غَيْرَ حَقٍّ فِي كُلِّ نَوْرٍ وَكُلِّ قَهْرٍ
ومن ذلك:

فَنَارُ اللَّهِ لَيْسَ سِوَى وَجُودِي وَنَارُ جَهَنَّمَ ذَاتُ الْوُقُودِ
بِالْهَيْةِ تَعَبُّدُهَا أَنْاسٌ وَهَمُّ فِيهَا عَلَى حَكْمِ الْخُلُودِ

ولقد رأيت في هذا الوصل مشهداً هالكي في الواقعة، وتُلبت عليّ سورة الواقعة بلسان امرأة من صالحات المؤمنات، عرضاً عليّ. فكان من صورة ما تكله عليّ: ثلثة من الأولين ثلثة من الآخرين⁽³⁾، بحذف واو العطف. ولم يكن عندي من ذلك سر قبل هذا⁽⁴⁾، فرددت عليها لنقرأ ذلك بحرف الواو فلم تفعل. فرجعت إلى نفسي وعلمت ما نُبّهني الحق به في ذلك الحذف من الانقطاع بين العالم، فإذا جاء بالواو راعى ما يقع فيه الاشتراك في الصورة الظاهرة والمفهوم الأول، وإذا زال الواو راعى ما يقع به التمييز والانفراد / الذي به حقيقة ذلك [تعباً] الشيء، لأنه لا حقيقة له إلا بما يتمييز به. فقلت⁽⁵⁾: ما أراد بحذف الواو من أنطقها بذلك، وهو الله، ليُعلم أنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: 11]، مع وجود الأشياء، وأنه يعلمها ووجودها منفي الثمالة، وما بقي الأمر إلا هل هو منفي المناسبة أم لا؟ لأن الإيجاد بغير المناسبات لا يتصور. وقد حصل الإيجاد

(1) في (س) يخلو.

(2) في الفتوحات المكية: «فأنعم على جهنم به فوضعه فيها فامتلات». وفي (مر) «فأنعم على جهنم أن يملأها بوضعه فيها فامتلات». وفي (ت) «فأنعم على جهنم أنه يملؤها بوضعه فيها فامتلات الجنة».

(3) إشارة إلى الأئمة: «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ • وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ» [الواقعة 39-40]

(4) ليست في (س).

(5) في الفتوحات: فعلت.

وظهر المخلوق، فعلمنا أن المناسب لا بد منه، ولا يُعطي المُمائلة أصلاً، لأنَّ الخلق كله لله، والأمر كله لله، فلا شركة⁽¹⁾، فارتفعت المُمائلة مع وجود المُناسب الذي يطلبه الخلق بذاته.

وكلَّ خلق أضيف إلى خلق فمجاز⁽²⁾ وصورة حجابية، ليُعلم العالم من الجاهل، وفضل الخلق بعضهم على بعض لينحَقَّ الشكر من الفاضل، والطلب والافتقار من المفضول، فيزاد الفاضل لشكره ويُعطى المفضول لطلبه، فكلُّ في مزيد. ولا يرتفع التفاضل، كلما ارتقى الفاضل بالمزيد درجة ارتقى المفضول خلفه بطلبه درجة. فالكلُّ في ارتقاء من غير لحوق:

ناداني الحقُّ من وجودي في كُلِّ حالٍ على الشُّهودِ
امثلاتِ ذاتكم مقلِّنا نُعلِّى بحالٍ⁽³⁾: 'هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟'
ما يملأ الكَوْنُ غَيْرُ مَنْ قَدْ جَادَ على الكونِ⁽⁴⁾ بالوجودِ
وذلك الحقُّ لا يرواهُ ما رُتِبَ الرَّبُّ كالعبيدِ
مَنْ عَلِمَ الحقَّ عِلْمَ ذوقٍ لم يَنْرِ ما لَذَّةُ السُّجودِ⁽⁵⁾

فناز جهنم لها نضج (الجلود وحرق الأجسام، ونار الله نار مُمثلة مُجسَّدة، لأنها نتائج أعمال معنوية باطنة، ونار جهنم)⁽⁶⁾ نتائج أعمال حسية ظاهرة، ليجمع لمن هذه صفته بين العذابين، كما فعل بأهل الجزية في إعطائها عن يد وهم صاغرون، فعذبهم بعذاب إخراج المال من أيديهم، وبين الصُّغار والقهر الذي هو عذاب نفوسهم بما يجدون في ذلك من الحرج. ألا ترى المُنافق في الدرك الأسفل من النار؟ فهو في نار الله لما كان عليه من إصرار الكفر، وما له

(1) في (س) شريك.

(2) في (س) فيجاز.

(3) في الفتوحات، ج 3، ص 386: 'ملا محال'، في (س) يملأ بحال، والاختلافات الأخرى طيبة.

(4) في الفتوحات، ج 3، ص 387: الخلق.

(5) في (م) الهجود.

(6) ما بين قوسين ليس في (س)، وهو بمقدار سطر.

في الدرك الأول مقعد لما أتى به من الأعمال الظاهرة. بخلاف الكافر فإن له من نار جهنم أعلاها وأسفلها، فما عنده من يعصمه من نار الله، ولا من نار جهنم. وأما حكم الذي جحدتها واستيقن الحق واعتقده فإنه / على ضد أو عكس عذاب (144) المنافق، فإنه عالم بالحق يتحقق به في نفسه، ولم يظهر ذلك على ظاهر نشأته، فأظهر خلاف ما أضمر. والنار إنما تطلب من الإنسان مَنْ لم يظهر عليه صورة حق من ظاهر وباطن، فالعلم للباطن كالعمل [للظاهر]، والجهل للباطن كترك الواجب للظاهر. وهنا يتبين للإنسان مراتب وأسباب المؤاخذات الإلهية لعباده في الدار الآخرة.

فإذا استوفيت الحدود وعمت الرحمة من خزانة الجود، وهو قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَمْ يَكُنْ فِيهَا زَكِيٌّ وَشَهِيقٌ • خَلِيلُكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 106، 107] [وهذا هو الحد الزمني، لأن التبديل لا بد أن يقع بالسموات والأرض]، فتنتهي المدة عند ذلك، وهو في حق كل إنسان من وقت تكليفه إلى يوم التبديل، لأنه غير مخاطب ببقاء السموات والأرض قبل التكليف. وهذا في حق السعيد والشقي، فهما في نتائج أعمالهما هذه المدة المُعَيَّنة، فإذا انتهى (1) نعيم الجزاء الوفاق، وعذاب الجزاء، وانتقل هؤلاء إلى نعيم المنزل (2) الإلهية التي لم يربطها الله بالأعمال، ولا خصها بقوم دون قوم، وهو عطاء غير مجذوذ، ما له مدة ينتهي بانتهائها، كما انتهى الكفر والإيمان هذا (3) بانتهاء عمر المُكَلَّف، وانتهت إقامة الحدود في الأشقياء، والنعيم الجزاء في السعداء بانتهاء مدة السموات والأرض، إلا ما شاء ربك في حق الأشقياء ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]. ولنا وقع الأمر بحسب ما تعلقت به المشيئة الإلهية، وما قال تعالى في الأشقياء عذاباً غير مجذوذ، كما قال في السعداء.

(1) وردت في جميع النسخ المخطوطة: "انتهت"، وما أثبتناه هو الأصح، ويزان مع نسخة الفتوحات المكية.

(2) في الفتوحات "المنز".

(3) في الفتوحات، ج 3، ص 387: هنا.

فعلّمنا بذكره [مدة] السماء والأرض، وحكم الإرادة في الأشقياء، والإعراض
عن ذكر العذاب، أنّ للشقاء مدة ينتهي إليها حكمه وينقطع عن الأشقياء بانقطاعها.
وأنّ جزاء السعيد على مثل ذلك، ثمّ تعمّ المن والرضى الإلهي عن الجميع، في أي
منزل كانوا. فإنّ النعيم ليس سوى ما يقبله المزاج وغرض النفوس، لا أثر للأمكنة
في ذلك. فحيث ما وجد ملائمة⁽¹⁾ الطبع وفيل الغرض كان ذلك نعيمًا لصاحبه،
(444) فاعلم ذلك. ومتعلّق الاستواء معلوم في الطائفتين، لما كان عليه الكافر / من نعيم
حياة الدنيا من نيل أغراضه وصحة بدنه، ولما كان عليه المؤمن من عدم نيل
أغراضه وأمراضه في الدنيا، كل ذلك من زمان تكليف كل واحد من الطائفتين.
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل⁽²⁾ - انتهى.

وقال في الباب السبعين وثلاثمائة عند ذكر أهل النار:

«ومنهم من يمتدّ أجله في الآلام إلى أن يخرج الله بنفسه لا بشقاعة
شافع، وهم الموحّدون بطريق [النظر]، الذين ما آمنوا ولا كفروا، ولا علموا
خيرًا⁽³⁾ لقول الشارع قط، فإنّهم لم يكونوا مؤمنين، ولكنهم وحدوا الله جل
جلاله وماتوا على ذلك. ومن كان له علم بالله منهم ومات عليه جنى ثمرة علمه.
فإن قدحت له شبهة حيّره أو صرفته عن اعتقاد ما، كان يظن أنّه علم، وهو علم
في نفس الأمر، ثمّ بدا له ما حيّره فيه أو صرفه عنه، فعلم يوم القيامة أن ذلك
حق في نفس الأمر. وهو متّين أخرجه الله تعالى إلى الجنة من النار، عاد عليه
ثمرة ذلك العلم ونال درجته.

ومنهم من يمتدّ أجله في الآلام متّين ليس بخارج من النار، وهو من
أهلها القاطنين فيها، ومدته معلومة عندنا، ثمّ تعمّ رحمة الله وهو في جهنم،
فيجعل الله له فيها نعيمًا بحيث أنّه يتألّم بنظره إلى الجنة كما يتألّم أهل
الجنة بنظرهم إلى النار. (...) (قال) وهذا آخر المدد لأصحاب الآلام في
النار، وبعد انقضاء هذا الأجل فتعيم بكل وجه، أينما تولّى، ولا فرق بينه وبين

(1) رسمت في المخطوط 'ملائمة'، وفي الفتوحات ملائمة.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 385-387.

(3) في الفتوحات المكية، ج 3، ص 411: ولا عملوا خيرًا.

عُمار جهنم من الخزنة والحيوانات، فهي تلدغه لما للحية والعقرب في ذلك اللدغ من النعيم والراحة، والمملدوغ يجد لذلك اللدغ لذة وامتنعاً في الأعضاء، وخدرًا في الجوارح يلتذ بذلك التلذذ، هكذا دائماً أبداً، فإن الرحمة سبقت الغضب. فما دام الحق منعوتاً بالغضب فالآلام باقية على أهل جهنم الذين هم أهلها. فإذا زال الغضب الإلهي كما قلنا، وامتنع⁽¹⁾ به النار، ارتفعت الآلام، وانتشر ذلك الغضب في ما في النار من الحيوانات المضرّة، فهي تقصد راحتها بما يكون منها في حق أهل النار. ويجد أهل النار / من اللذة ما تجده [185] تلك الحية من الانتقام لله لأجل ذلك الغضب الإلهي الذي في النار، وكذلك النار. ولا تعلم النار ولا من فيها أن أهلها يجدون لذة لذلك، لأنهم لا يعلمون متى أعقبتهم الراحة وحكمت فيهم الرحمة⁽²⁾. - انتهى.

وقال في الباب الرابع والسبعين وثلاثمئة: «إن مآل الجميع إلى الرحمة»⁽³⁾. وقال:

«وأيّن الشقاء السرمد؟ حاشا لله أن يسبق غضبه رحمته، فهو الصادق؛ أو يخصص اتساع رحمته بعدما أعطاه مرتبة العموم (...). اجتمع سهل بن عبد الله بإبليس فقال له إبليس في مُناظرته إياه: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156] و"كل" يعطي العموم، و"شيء" أنكر النكرات، فأنا لا أقطع رجائي⁽⁴⁾ من رحمة الله. قال سهل: فبقيت حائراً إلى أن تنبّهت في زعمي إلى تقييدها فقلت له: يا إبليس إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَبِلَهَا بِقَوْلِهِ: ﴿فَسَأَلْتُهَا﴾ [الأعراف: 156]. قال: فقال لي: يا سهل لا تفعل⁽⁵⁾، التقيّد صفتك لا صفته، فلم أجد جواباً له على ذلك!«⁽⁶⁾. - انتهى.

(1) هكذا وردت في المخطوط وكذلك في الفتوحات.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 411.

(3) الفتوحات المكية، ج 3، ص 465.

(4) في الفتوحات المكية: بأسي.

(5) لا تفعل: ليست في الفتوحات.

(6) الفتوحات المكية، ج 3، ص 466.

وقال في الباب السابع عشر وخمسة:

«فغاية إقامتهم (يعني: أهل النار) في العذاب ثمانية وتسعون دهرًا. ثم يتولاهم الاسم "الرحمن" بعد ذلك، وهُم نازلون في الشقاء [من ثمانية و تسعين إلى اثنين بعد كل شفع بينها، وفي كل فردية رحمة، تكون لمن له حظ فيها في هذه الدار، فيفتر عنه بقدر ذلك. وأما أهل الشفع فأ لا يفتر عنهم العذاب وهُم فيه مُبلسون إلى الغاية التي ذكر الله من شفعية، وهي الثمانية والتسعون. فالوتر يكون بعد الشفع وهو الذي يأخذ بثأر الوتر الذي قبله، إذ شفعه بين الوترين، (...). (وهكذا كل وتر بعد شفع)⁽¹⁾ حتى ينتهي إلى تسعة وتسعين. فإذا وقف الأمر هناك وانحصر في الاسم "الرحمن" تولاها الله بالاسم الأعظم لأن به تمام المنة، فعمّ به درجات الجنة ودركات النار، ولم يتولّه⁽²⁾ "الاسم الأعظم" المُتمّم إلّا من الاسم الرحمن، فهو حاجب الحجاب، فليس له مُنازع بين يدي الاسم الأعظم، فيؤول الأمر إلى شمول الرحمة في الدارين لساكنيهما⁽³⁾». - انتهى.

وقال في الباب السابع والخمسين وخمسة في حضرة الحفظ:

«إنّ جهنم غضب الله⁽⁴⁾ الدائم، فهي تتقم دائمًا في زعمها، ولا تشعر بما يجد الساكن، وكذلك حياتها وعقاربها في لدغها ولسعها⁽⁵⁾ تلدغ انتقامًا وتنهش غضبًا لله، وما عندها علم بما يجده الملدوغ إذا عمته الرحمة من الالتذاذ بذلك اللدغ واللسع، فإنّه بمنزلة الجرب بالحك، أنت تدميه وهو يجد اللذة بذلك / الإدماء، وكلّما قوي الحك عليه تضاعفت اللذة، حتى إنّّه يبادر إلى حك نفسه لما يجد في ذلك من الالتذاذ به مع سيلان دمه في ذلك الحك!». [هـ]

(1) ما أضيف بين قوسين معقوفين هو زيادة من الفتوحات لتوضيح السياق، ج 3، ص 158، وما بين قوسين زيادة من المؤلف، وأما النقاط الثلاث بين قوسين فتشير إلى زيادة في الفتوحات لم يوردها المؤلف.

(2) في (ت) يني له.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص 158.

(4) ليست في (ت).

(5) في الفتوحات المكية: ونهشها.

فجهنّم دار الغضب الإلهي وحاملته والمُتصفّة به. وكلّك من فيها من وَزَعَة الغضب والمغضوب عليه بما يجده إلّا بما في نفوس هؤلاء⁽¹⁾. ولكن لا يحصل لهم هذا إلّا بعد استيفاء الحدود في الأجسام بالآلام عند نضج الجلود، فنضج⁽²⁾ العذاب، كما تبدلت الأحوال عليهم في الدنيا بأنواع المُخالفات. فكلّ نوع عذاب، ولهم جلد خاص يحس بالألم، كما كان هنا دائماً في تجديد خلق، والناس في هذا التجديد في لبس. فإذا انتهى زمان المُخالفة المُعيّنة انتهى نضج الجلد. فإن شرع عند انتهاء المُخالفة في مُخالفة أخرى أعقب النضج تبديلاً بجلد آخر ليذوق العذاب كما ذاق اللذة بالمُخالفة. وإن تصرف بين المُخالفتين بمكارم خلق، استراح بين النضج والتبديل بقدر ذلك. فهُم على طبقات في العذاب في جهنم، ومن أوصل المُخالفات ومَدَام الأخلاق بعضها ببعض، فهُم الذين لا يفر عنهم العذاب.

فلما انتهى بهم العمر إلى أجل مُسنى انتهت المُخالفة، فتسهي العقوبة فيهم إلى ذلك الحد، وتكتنفهم الرحمة التي وسعت كل شيء. ولا تشعر بذلك جهنم ولا وَزَعَتُهَا أعني ما فيها من الحيوانات المُضرّة، ولا ملائكة العذاب. فتبقى أحوال جهنم على ما هي عليه، والرحمة قد أوجدت نعيمًا لهم في تلك الصورة بحكمها، فإنّ الرحمة هي السلطانة الماضية الحكم على الدوام. فافهم ما أومأنا إليه⁽³⁾. - انتهى.

وقال في الباب المذكور في حضرة العطاء:

«وما عدا هؤلاء المنعوتين (يعني في قوله تعالى: ﴿فَسَأَكْتِبُهَا لِلَّذِينَ...﴾ [الأعراف: 156] الآية)⁽⁴⁾، فإنّ الله يرحمهم برحمة الامتنان من غير وجود نعت،

(1) في الفتوحات، ج 4، ص 248: لا بما في نفوس هؤلاء. وفي السطر التالي في (س) ورد: استيفاء الحدود والإحساس بالآلام.

(2) في (س) ليضج.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص 247-248.

(4) ما بين القوسين إضافة من المؤلف توضيحاً للسبق.

وهي الرحمة التي وسعت كل شيء. وفيها بطمع إبليس، مع كونه يعلم أنه من أهل النار الذين هم أهلها فلا يخرج منها، بل الله تعالى يرحمها ويرحم من فيها بوجه دقيق لا تشعر به جهنم⁽¹⁾ ومن فيها، بإنعام يليق بذلك الموطن، ومزاج يكون أهله عليه، بحيث إنهم لو عرضت عليهم الجنة تألموا بالنظر إليها، تألم أهل الجنة لو عرض عليهم دخول النار (...). أعود بالله من النار وما يقرب من النار: /

وَكُلُّ مَكَانٍ فِيهِ أَهْلٌ يَخْطُئُهُ لَهُمْ رَحْمَةٌ فِيهَا نَعِيمٌ وَلَذَاتُ
وَأِنْ كَانَ مَكْرُومًا يَعْرِضُ مُحِبًّا لَمْزِجْ لَهُمْ فِيهِ سُرُورٌ وَجَنَاتُ
فَجَنَّةُ أَهْلِ النَّارِ بِالنَّارِ عَيْنُهَا وَبِالْقُرْ إِعْطَاءٌ قَدْ أَعْطَتْهُمْ الذَّاتُ
فَإِنَّ اسْمَهُ الرَّحْمَنُ فِي عَرْشِهِ اسْتَوَى وَرَحْمَتُهُ عَمَّتْ وَبِالْخَلْقِ تَفَتَّاتُ،⁽²⁾

-انتهى-

وقال في الباب الثامن والأربعين:

«إنما انقسم العالم إلى شقي وسعيد للأسماء الإلهية. فإن الرتبة الإلهية تطلب لذاتها أن يكون في العالم بلاء وعافية، ولا يلزم من ذلك دوام شيء من ذلك، إلا أن يشاء الله. فقد كان ولا عالم وهو مُسمًى بهذه الأسماء، فالأمر في هذا مثل الشرط والمشروط، ما هو مثل العلة والمعلول، فلا يصح وجود المشروط ما لم يصح وجود الشرط، وقد يكون الشرط وإن لم يقع المشروط. فلما رأينا البلاء والعافية قلنا: لا بد لهما من شرط وهو كون الحق إلهاً يُسمًى بالمُبلي والمُعافي والمُعذب والمنعم. وكما أن كلَّ مُمكن قابل لأحد الحكمين، أعني الضدين، هو قابل أيضاً لانتفاء أحد الضدين، فالعالم كله مُمكن. فجائز أن ينتفي عنه أحد الحكمين، فلا يلزم الخلود في الدار الآخرة لا في العذاب ولا في النعيم، بل ذلك كله مُمكن. فإن ورد الخبر الإلهي الذي يُقيد العلم بالنص الذي لا يحتمل التأويل

(1) في الفتوحات المكية، ج 3، ص 274: إلا جهنم.

(2) الفتوحات المكية، ج 4، ص 274.

بخلود العالم في أحد الحكمين، أو بوقوع كل حكم في جزء من العالم مُعين، وخلود ذلك الجزء فيه إلى ما لا يتناهى قبلناه وقلنا به. وما ورد من الشارع أنَّ العالم الذين في جهنم الذين هم أهلها ولا يخرجون منها، إنَّ بقاءهم فيها لوجود العذاب، فكما ارتفع حكم العذاب عن مُمكن ما، وهم أهل الجنة، كذلك يجوز أن يرتفع عن أهل النار⁽¹⁾ وجود العذاب مع كونهم في النار، لقوله⁽²⁾: «وَمَا هُمْ بِمُخْرَجِينَ مِنَ النَّارِ» [البقرة: 167]، وقال: «سبقت رحمتي غضبي»، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، فيكون الله إلهاً بجميع أسمائه ولا عذاب في العالم ولا ألم، لأنَّه ليس ارتفاعه عن مُمكن ما بأولى من ارتفاعه عن جميع المُمكنات. فلم يبقَ بأيدينا من طريق العقل دليل على وجود العذاب دائماً، ولا غيره، فليس إلَّا التصوُّص المتواترة (أو الكشف / الذي لا يدخله شبهة، فليس للعقل ردة إذا ورَدَ من الصادق [ع] بالنص الصريح)⁽³⁾ أو الكشف الواضح⁽⁴⁾. - انتهى.

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئة في الفصل السابع والعشرين:

«وقد قسم الله خلقه إلى شقي وسعيد، وجعل مقرَّ عباده في دارين: دار جهنم وهي دار كل شقي، ودار جنان وهي دار كل سعيد، وسُموا هؤلاء الأشقياء لأنهم أقيموا فيما يشقّ عليهم وهو المُخالفة، وسُموا هؤلاء السعداء لأنهم أقيموا فيما يسهل عليهم وهو المُساعدة والموافقة. فمن كان مع الله على مُراد فيه وفي خلقه، لم يشقّ عليه شيء متى يحدث في العالم. (...). قال الأشقياء ليس لهم عذاب إلَّا منهم، لأنهم أقيموا في مقام الاعتراض والتعليل لأفعال الله تعالى في عباده 'ولأي شيء كان كذا'؟، ولو كان كذا كان أحسن وأليق'؟. ونازعوا الربوبية وشاقوا الله ورسوله، فشاقوهم شقاقهم. فهي دار الأشقياء بدخولها في هذه الحالة، فإذا طال عليهم الأمد تغير الحال، لأنَّ طول الأمد له حكم، يقول الله تعالى: «فَلَا أَعْلَمُ لَهُمْ الْآمَدَ فَتَنَتْ

(1) ليست في (س).

(2) في (س) «وَمَا هُمْ بِمُخْرَجِينَ مِنْهَا» [المائدة/37]، وقوله.

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 263، بتصرف طفيف.

قُلُوبِهِمْ» (الحديد ١٥). فإذا طال الأمد على الأشقياء، وعلموا أن ذلك ليس بنافع قالوا: فالموافقة أولى، نبئتك صورهم، فأثر ذلك التبديل هذا الحكم. فزالت المشاقة، فارتفع العذاب عن بواطنهم، فاستراحوا في دارهم، ووجدوا في ذلك من اللذة ما لا يعلمه إلا الله تعالى، لأنهم اختاروا ما اختار الله. وعلموا عند ذلك أن عذابهم لم يكن إلا منهم، فحمدوا الله على كل حال، فأعقبهم ذلك أن يحمدوا المنعم المفضل^(١). انتهى

فهذه جملة من كلام الشيخ قدس سره في هذه المسألة، ويعسر استيفاء جميعها، فقد نردّها وكررها^(٢) في نحو سبعين موضعًا فأكثر، شكر الله سعيه. وقد تبين لك بسردها أن ما ذهب إليه الشيخ ليس فيه مخالفة للشرع ولا للعقل بوجه من الوجوه، فإنه متمسك في ذلك بالآيات الفرقانية والأحاديث النبوية. بل عقيدته في الإعادة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط والشقاعة والجنة والنار وغير ذلك كله موافقة لمذهب أهل السنة رضي الله عنه، ولا بأس بالإشارة إلى أطراف من كلامه في ذلك:

[عقيدته في الإعادة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط والشقاعة والجنة والنار]

قال قدس سره في الباب الرابع والستين:

«اعلم أن الناس اختلفوا في الإعادة / من المؤمنين القائلين
بحشر الأجسام، ولم تتعرض^(٣) لمذهب من يحمل الإعادة والنشأة الآخرة
على أمور عقلية غير محسوسة، فإن ذلك على [خلاف] ما هو الأمر عليه،
لأنه جهل أن ثمّ نشأتين: نشأة الأجسام ونشأة الأرواح، وهي النشأة
المعنوية، فأثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة. ونحن نقول بما يقول به هذا

[٣٧]

(١) فتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٤٧. والكلمة الأخيرة وردت في الفتوحات: المتصل

(٢) حاشية في (سر، ق ١١٠) مفادها: "بلغ".

(٣) حاشية في (سر، ق ١١١) مفادها: "بلغ".

المُخالف من إثبات النشأة الروحانية ولا نقول بما خالف فيه، (...) (بل نقول بـ)⁽¹⁾ إثبات الحشر⁽²⁾ المحسوس في الأجسام المحسوسة، والميزان المحسوس، والصراط المحسوس، والنار والجنة المحسوستين، كل ذلك حق، وأعظم في القدرة.

وفي علم الطبيعة جواز بقاء الأجسام الطبيعية في الدارين إلى مدة غير مُتناهية بل مُستمرة الوجود، وأنّ الناس ما عرفوا من الطبيعة إلا قدر ما أطلعهم الله عليه من ذلك. (...) ولهذا جعلوا العمر الطبيعي مئة وعشرين سنة الذي اقتضاء هذا الحكم، فإذا زاد هذا الإنسان على هذه المدة وقع في العمر المجهول. وهذا وإن كان من الطبيعة ولم يخرج منها، ولكن ليس في قوة علمه أن يقطع عليه بوقت مخصوص. وكما زاد على العمر الطبيعي سنة وأكثر جاز أن يزيد على ذلك آلاًفاً من السنين، وجاز أن يمتد عمره دائماً. ولولا أنّ الشرع عرّف بانقضاء مدة هذه الدار، وأنّ كل نفس ذائقة الموت، وعرّف بالإعادة، وعرّف بالدار الآخرة، وعرّف بأنّ الإقامة فيها في النشأة الآخرة إلى غير نهاية، ما عرفنا ذلك. (...) فعلم الله أوسع وأتمّ، والجمع بين العقل والحس والمعقول والمحسوس أعظم في القدرة، وأتمّ في الكمال الإلهي، (...) فالأولى بكل ناصح نفسه الرجوع إلى ما قالته الأنبياء والرسل على الوجهين المعقول والمحسوس، إذ لا دليل في العقل يحيل ما جاءت به الشرائع... قالإمكان باق حكمه، والمرجّح موجود، فبماذا يحيل؟⁽³⁾.

وأطال في ذلك، وذكر الحشر والنشر، والموقف والحساب وغير ذلك كله بالتفصيل، وذكر لذلك كله آيات وأحاديث استدل بها، ونعم الدليل.

وقال رحمه الله في الباب الحادي والستين:

-
- (1) من المؤلف لتوضيح الباقي.
 (2) ليست في (م).
 (3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 311-312. في (هـ) زيادة تمّ شطبها ولكنها مفروضة، ونحوها: ما جاءت به الشرائع فلا.

«اعلم عصمنا الله وإياك أن جهنم من أعظم المخلوقات، وهي سجن الله في الآخرة، يسجن فيها المعتقلة والمُشركين، وهي لهاتين الطائفتين دار مقام، / وللكافرين والمنافقين وأهل الكباثر من المؤمنين، قال تعالى: ﴿وَبَنَّا لَهُمْ جَهَنَّمَ لِنُكَفِّيَ حَسِرًا﴾ [الإسراء: 8]، ثم يخرج بالشفاعة ممن ذكرناه، وبالاثنين الإلهي من جاء الضّ الإلهي فيه. وسُئيت جهنم لُبعد قعرها يقال: "بئر جهنم" إذا كانت بعيدة القعر. وهي تحوي على حرور وزمهرير، ففيها البرد على أقصى درجاته، والحرور على أقصى درجاته⁽¹⁾، وبين أعلاها وقعرها⁽²⁾ خمس وسبعون مئة من السنين.

واختلف الناس في خلقها: هل خلقت أم لم تُخلق بعد؟ والخلاف مشهور فيها (...). وكذلك اختلفوا في الجنة. والذي عند أصحابنا من أهل الكشف والتعريف أنهما مخلوقتان من وجه، وغير مخلوقتين من وجه. فأما قولنا: مخلوقة فَكَرَجَلِ بنى دارًا، فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة، فيقال قد بنى دارًا⁽³⁾، فإذا دخلها لم يرَ إلا سورًا دائرًا على فضاء وساحة، وبعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها، من بيوت وغرف وسرادب ومهالك ومخازن، ثم يذخر فيها من الآلات التي تستعمل في عذاب الداخل. وهي دار حرور هواها مُحترق، لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المُتخذة إلهًا، والجن لهبها، قال تعالى: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْخَيْلُ﴾ [البقرة: 24]، [التحريم: 6]، وقال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَسْأَلُونَ مِنْ دُونِ أَفْوَحَ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98]، وقال تعالى: ﴿فَكُكِّبُوا فِيهَا مُمْ وَالْعَاوُنَ • وَخُودُ لَيْسَ الْجَمْرُونَ﴾ [الشعراء: 94، 95] أوجدها بطالع الثور، ولذلك كان خلقها في صورة الجاموس سواء، وبهذه الصورة رآها أبو الحكم ابن بَرْجَان في كشفه. (...) وجميع ما يخلق الله فيها من الآلام التي يجلبها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي. ولا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها من الجن والإنس،

(1) جملة: "الحرور على أقصى درجاته" ليست في (س).

(2) ليست في (هـ).

(3) في (ت) دارًا خاصة.

متى دخلوها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْمَنُوا فِيهِ فَيَبِلَ عَلَيْكُمْ عَصَبٌ وَمَنْ يَبِلْ عَلَيْهِ عَصَبٌ فَقَدْ هَوِيَ﴾ [طه: 81]، فأضاف الغضب إليه. وإذا نزل بهم كانوا محللاً له، وجهنم إنما هي مكان لهم، وهم النازلون فيها، وهم محل الغضب. (...) (قال تعالى): ﴿وَأَنْتَرُوا آتِیَوْمَ آئِنَّا الْمُتَجَرِّمُونَ﴾ [يس: 59]، يُريد بالمُجرمين أهل النار الذين يُعَمَّرُونَهَا لا يخرجون منها، يمتازون عن الذين يخرجون بشفاعاة الشافعين، وسابق العناية الإلهية في الموحدين. (...) وعذابهم في جهنم / ما هو من جهنم⁽¹⁾، وإنما جهنم دار سُكناهم وسجنهم، والله يخلق الآلام فيهم متى شاء. فعذابهم من الله، وهم محل له. (...) وحذ جهنم بعد الفراغ من الحساب ودخول أهل الجنة الجنة، من مقعر فلك الكواكب الثابتة إلى أسفل السافلين. فهذا كله يزيد في جهنم ممّا هو الآن ليس مخلوقاً فيها، ولكن ذلك معدّ، حتى تظهر الأماكن التي قد عيّنها الله تعالى. فلأنها ترجع إلى الجنة يوم القيامة مثل الروضة التي بين منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين قبره، وكل مكان عيّنه الشارع وكل نهر فإنّ ذلك كله يصير إلى الجنة. وما بقي فيعود ناراً كله وهو من جهنم، ولذا كان يقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: يُكره الوضوء بماء البحر، ويقول: التيمم أعجب إليّ منه، وكان يقول إذا رأى البحر: 'يا بحر متى تعود ناراً'. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْبُحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [التكوير: 6]، أي: أجمعت ناراً، من سجرت التور⁽²⁾.

قال في موضع آخر:

«فالذي هو اليوم دار دنيا يكون غداً في القيامة دار جهنم، وذلك في علم الله. (قال): وخلق الله لجهنم سبعة أبواب، لكل باب جزء من العالم ومن العذاب مقسوم. وهذه الأبواب السبعة مُفتحة، فيها باب ثامن مُنلق لا يفتح، وهو باب الحجاب عن رؤية الله تعالى. (قال): وغلقه هو عين فتح باب الرؤية

(1) ما هو من جهنم* ليست في (هـ).

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 297-299، بصرف.

لأهل الجنة، فإنَّ أحد أبواب الجنة الثمانية هو باب الرؤية. وعلى كلِّ باب ملك من الملائكة، ملائكة السماوات السبع. وأمَّا الكواكب كلها⁽¹⁾ فهي في جهنم مظلمة الأجرام، عظيمة⁽²⁾ الخلق، وكذلك الشمس والقمر والطلوع والغروب لها في جهنم دائماً. فشمسها شارقة غير مُشرقة، فذوات الكواكب فيها صورتها صورة الكسوف عندنا في الدنيا، غير أنَّ كسوفها ما ينجلي، وهو كسوف في ذاتها لا في أعباء، والهواء فيها تطيف، فيحول بين الأبصار وبين إدراك الأنوار.

(قال): وأشد الخلق عذاباً في النار إبليس الذي سَنَّ الشرك وكلَّ مخالفة، وسب ذلك أنَّه مخلوق من النار، فعذابه بما خُلِق منه، ألا ترى النَّفس به يكون حياة الجسم الحساس، فإذا منع خروج ذلك النَّفس بالخلق أو الشَّق انعكس راجعاً إلى القلب /، فأحرقه من ساعته فهلك لحينه. فبالنَّفس كانت حياته وبه كان هلاكه. فإنَّ الذي يُرمى في النار وهو مُتَنَفَس لا يخلو من أحد الوجهين: إمَّا أنَّه لا يتنفس في النار فتكون حالته حالة المشنوق الذي يُخنق بالحبل فيقتله نَفْسُهُ، وإمَّا أن يتنفس فيجذب⁽³⁾ بالقوة الجاذبة هواء نارياً مُحرقاً إذا وصل إلى قلبه أحرقه. فلا بدَّ أن يتعذب إبليس بالنار على قدر مخصوص، أي: خلافاً لمن قال: إنَّه خلق من النار فلا يتألم بها، وهو غفلة عما ذكرنا. وعامة عذابه بما يُناقض ما هو الغالب عليه في أصل خلقه، وهو الزمهرير، فإنه يُقابل النار التي هي أصل نشأة إبليس، فيكون عذابه بالزمهرير أكثر (...).

(قال): والنار ناران: نار حسية وهي المُلْطَة على إحساسه وحيوانيته وظاهر جسمه وباطنه، ونار معنوية وهي "التي تَطْلُع على الأفئدة" وبها يُعذب روحه المدبر لهيكله، الذي أمرَ فعصى، فبمُخالفته عذبتة، وهي عين جهله بمن استكبر عليه. فلا عذاب على الأرواح أشد من الجهل، فإنه غيب كله، ولهذا سمِّي يوم التغابن، يُريد يوم عذاب النفوس، فيقول: ﴿بَحْصَرَقَ عَلَى مَا

(1) ليست في (ت)، وهي من (هـ) والفتوحات.

(2) ليست في (س).

(3) في (س) فيجب.

قَرَرْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ [الزمر: 56]، وهو يوم الحسرة. وقد جعل الله فيها مئة درك في مُقابلة درج الجنة. ولكل درك قوم مخصوصون لهم من الغضب الإلهي الحال بهم آلام مخصوصة⁽¹⁾. انتهى ملخصاً.

وقال في الباب الرابع والستين:

«فَإِنْ قُلْتُ: فَإِنَّ إِبْلِيسَ مُوَحِّدًا، أَي: وَقَدْ قَرَّرْتُ⁽²⁾ أَنَّهُ لَا يَبْقَى فِي النَّارِ مُوَحِّدًا أَصْلًا، سِوَاهُ كَانِ تَوْحِيدَهُ عَنْ إِيْمَانٍ أَوْ عَنْ عِلْمٍ، أَيَّ ذَلِكَ كَانَ، فَإِنَّهَا دَارٌ لَا تَقْبَلُ خُلُودَ الْمُوَحِّدِينَ فِيهَا. قُلْنَا: صَدَقْتَ وَلَكِنْ إِبْلِيسُ سَنَ الشَّرْكَ فَعَلَيْهِ إِثْمُ الْمُشْرِكِينَ. وَإِثْمُ الْمُشْرِكِينَ⁽³⁾ أَنَّهُمْ لَا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ، فَإِبْلِيسُ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا⁽⁴⁾، وَلَا كُلُّ مَنْ سَنَ الشَّرْكَ، هَذَا إِنْ سَلَمْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبْقَى عَلَى إِبْلِيسَ تَوْحِيدَهُ عِنْدَ الْمَوْتِ. وَلَعَلَّهُ قَدْ سَلِبَهُ وَأَقِيمَتْ لَهُ شَبَهَةٌ فِي نَفْسِهِ أَشْرَكَ بِاللَّهِ مِنْ أَجْلِهَا، هَذَا لَا يَبْعُدُ فِي الْاِقْتِدَارِ الْإِلَهِيِّ، وَهُوَ الْأَقْرَبُ⁽⁵⁾».

وإذ قد علمت مذهب الشيخ رحمه الله، وأنه موافق للشرع بل لأهل السنة، فلنرجع إلى / جواب الاعتراض والله أعلم.

[10]

[6] [جواب الاعتراض السادس]

قال [الكازروني]: الجواب، اعلم - رزقك الله شهود جماله بمحمد وآله - أن الشيخ قلّس سرّه ذكر في الباب العشرين وثلاثمائة من الفتوحات:

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 300، بتلخيص كما ذكر في المتن أعلاه.

(2) في (س) قلوت له.

(3) في (س) الشر.

(4) ليت في (س).

(5) نص الفتوحات المكية: «فَإِنْ قُلْتُ: فَإِنَّ إِبْلِيسَ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ وَاحِدًا قُلْنَا: صَدَقْتَ، وَلَكِنْ أَوَّلَ مَنْ سَنَ الشَّرْكَ، فَعَلَيْهِ إِثْمُ الْمُشْرِكِينَ وَإِثْمُهُمْ أَنَّهُمْ لَا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ. هَذَا إِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ مَاتَ مُوَحِّدًا، وَمَا يَدْرِيكَ لَعَلَّهُ مَاتَ مُشْرِكًا لِشَبَهَةِ طَرَأَتْ عَلَيْهِ فِي نَظَرِهِ، ج 1، ص 314».

«إِنَّ أَهْلَ النَّارِ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [البقرة: 162] يعني في النار، وما قال: «خالدين فيه» يعني في العذاب، فلو قال: «خالدين فيه» أشكل الأمر. ولما أعاد الضمير إلى النار لم يلزم خلودهم في العذاب. فإن قيل: فكذلك في الجنة قال: «خالدين فيها»، يعني في الجنة ولم يقل: «فيه» يعني في النعيم. قلنا: وكذلك كنا نقول، لكن لَمَّا⁽¹⁾ قال الله تعالى في نعيم أهل الجنة: ﴿عَلَىٰ غَيْرِ يُحْدِثُونَ﴾ [هود: 108]، أي: غير مقطوع، وقال: ﴿لَا مَقْطُوعٌ وَلَا تَمْرُوعٌ﴾ [الواقعة: 33]، قلنا بالخلود في الجنة وفي نعيمها كليهما، ولا كذلك عذاب أهل النار، فلم نقل بخلود العذاب. فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لِمَنْ يَرَمُ الْآيَةَ جِذَاً﴾ [طه: 101]. قلنا: هذا في موطن من موطن الآخرة، والضمير في «فيه» عائد إلى حمل الوزر لا إلى العذاب. فإنه إذا أقيم العبد في حمل الأوزار كما قال تعالى: ﴿وَلَبِئْسَ أَتَقَالِمٌ وَأَقَالًا مَعَ أَتَقَالِمٍ﴾ [المنكوت: 13]، وهذا في زمان مخصوص من حين قيامهم من القبور إلى وقت دخولهم النار، فإنهم مخلدون في حمل الأوزار، لا يؤخذ من على ظهورهم، قال: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وِزْرًا • خَالِدِينَ فِيهِ﴾ [طه: 100-101]، فالضمير عائد إلى حمل الوزر. وقال: يوم القيامة، ويوم القيامة من خروج الناس من القبور إلى نزولهم في الدارين، ويتقضى ذلك اليوم. وبانقضائه ينقضي كل ما كان في ذلك اليوم مُخْلَدًا من حمل الأوزار والوزن والحساب وغيرها. وإذا انقضى اليوم انقضى الخلود في حمل الوزر الذي كان اليوم ظرفًا له. وانتقل الحكم إلى الجنة والنار، والنعيم والعذاب المُخْتَصَّ بهما. ولم يرد في العذاب ما يدل على خلوده. وأما العذاب في النار فلا بد منه، وهو غَيَّبَ عَنَّا مدته، وليس عندنا يقين من جهة النصوص، وإنما الظواهر تدل على أن له أجلًا، إلا أن كميته مجهولة، ولم يرد بها نص. وأهل الكشف كلهم مع الظواهر سواء، ويقينا نحن وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، فما يُريده الله يكون، ولا

(1) ليس في (س).

يلزم أهل الإيمان أكثر من هذا، (إلا أن يكون / نعتٌ مُتواترٌ مُفيدٌ للمعلم، فعند ذلك [هـ] يقطع به المؤمن⁽¹⁾. وهذا ترجمة عبارة الشيخ رحمه الله⁽²⁾. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وقد مرّت أكثر عبارات الشيخ بالفاظها فراجعها. وقد مرّ قريباً أنّ الشيخ قدّس سرّه أثبت إمكان انقطاع العذاب عقلاً، وأثبت وقوعه نقلاً. وكلّ ما أمكن عقلاً وأخبر به الصادق وجب قبوله والإيمان به، ولا سيما وقد ادّعى إجماع أهل الكشف عليه، فيجب قبوله. وكيف وقبول ذلك لا يهدّ ركنًا من أركان الشريعة، بل هو من محاسنها الموافق للرحمة العامة والكرم والعدل، وموازنة الجزاء للأعمال، وسبق الرحمة الغضب، وغير ذلك كما مرّ مُفصّلاً. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولا يخفى على العالم العاقل أنّ ظاهر تمسك الشيخ في هذا القول بظواهر النصوص، ومُحضل كلامه أنّه لا نصّ في خلود العذاب كما ورد ذلك في خلود النعيم، ولو ورد نصّ لوجب قبوله. فلم يردّ الشيخ النصوص الواردة حتى يلزم تكفيره، بل اعتمد النصوص وطلب ذلك، فلا تغفل عن هذا المقدار، فإنّه يحتاج إليه فيما بعد⁽³⁾.

(هذا معنى كلامه.)

قلت [البرزنجي]: لا شك أنّه لا دليل من العقل على تسرمد العذاب وخلوده، بل ولا على وجوب وقوعه ووجوده. قال الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير المُسمّى بـ مفاتيح الغيب:

«اتَّفَقَ المسلمون على أنّه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وقال بعضهم: لا يحسن. ويقدّوا قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 7]، أي: وأمثاله، بأنّه يستحقّون ذلك، لكن لكونه كريماً يجب عليه العفو.

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 77.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) من هنا حتى قوله: «الملك الوهاب»، أي: ما يقارب صفحتين ناقص في (ت) وقد أئبته من بقية النسخ.

قال [الرازي]: ولندكر دلائل الفريقين، ثم ساق عنهم -أي: عن الشافيين- سبعة⁽¹⁾ أدلة. ثم قال: قالوا: هب أنا سلمنا العقاب، فمن أين القول بالدوام؟ وذلك لأن أفسى الناس قلباً وأشدهم غلظة وفضاظة ويُعدّداً عن الخير إذا أخذ من بالغ في الإمامة إليه وعذبه يوماً أو شهراً أو سنة فإنه يشع منه ويملّ، فلو بقي مواظباً عليه لأمه كل أحد. وقال: إلى متى هذا التعذيب؟ فإما أن يقتله ويربحه، وإما أن يُخلصه. فإذا قُبِحَ هذا من الإنسان الذي يلتذ بالانتقام، فالغني المطلق كيف يليق به هذا الدوام؟ وأيضا أنه تعالى نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال: ﴿فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُسْرِفًا﴾ [الإسراء: 33]، وقال: ﴿وَتَزَكُّوا سَيِّئَةً يَبْتَلِيهَا﴾ [الشورى: 40]، وهو تعالى أحق بفعل ما أمرنا به وترك ما نهانا عنه. وأيضا فإن العبد وإن عصى طول عمره، فأين عمره من الأبد؟ فيكون العذاب المؤبد ظلماً يتعالى الله عنه. وأيضا إن العبد لو واظب على الكفر طول عمره، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه، وأجاب دعاءه، وقبل توبته. أترى أن هذا الكريم لا يكون في الآخرة كريماً، أو عقول أولئك المُعذِّبين ما بقيت فلم لا يتوبوا عن معاصيهم؟ وإذا تابوا فلم لا يقبل الله منهم توبتهم، ولم لا يسمع نداءهم؟ ولم يُخيب رجاءهم؟ وقد كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال: ﴿أَتَعْبُوهَ لَتَسْتَجِبَ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]، ﴿أَمِنْ حَيْبِ الْغَضَبِ إِذَا دَعَا﴾ [السل: 62]، فلم صار في الآخرة بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد قال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ إِلَهُكُمْ فَلَا تُكْفِرُوا﴾ [المؤمنون: 108].

قال: ثم قال من آمن منهم، من هؤلاء بالقرآن: العذر عما في القرآن من أنواع العذاب من وجوه؛ أحدها: التمسك بأن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيد، والمظنون لا يُعارض المقطوع. ثانيها: إن التجاوز عن الوعيد مُستحسن بين الناس، بل الإصرار⁽²⁾ على تحقيق الوعيد كان يُعدّ لوماً. وإذا كان كذلك وجب أن لا يقبح من الله تعالى. وثالثها: أليس إن آيات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة؟ وإن لم

(1) في (م) نبعة.

(2) في (س) بلا إصرار.

يكن هذا الشرط مذكورًا صريحًا. رابعها: أن نقول: إنَّ معناه أنَّ العاصي يستحق هذه الأنواع من العقاب، فيحمل الإخبار عن الوقوع على الإخبار عن استحقاق الوقوع.

قال: وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب⁽¹⁾ فقالوا: إنَّه نقل إلينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب، فإنكاره يكون تكليفيًا للرسول، وأما الشبه التي تمتكنم بها في نفي العذاب فهي مبنية على الحسن والقبح العقليين. وذلك مما لا نقول به⁽²⁾.

انتهى كلام الإمام [الرازي] مُلَخَّصًا. وقد فهم منه عدم دليل من العقل على وقوع العذاب، فضلًا عن وجوبه. فبالأولى أن لا يكون دليل على تسمرده، وإنَّما الدليل عليه من النقل المتواتر. وأما تسرمد العذاب وخلوده فلم يذكُر له دليلًا من النقل، فهو في قوة كلام الشيخ. وكلام ابن تيمية الآتي أنه لا دليل من الكتاب والثقة على دوام العذاب، وبالله التوفيق الملك الوهاب.

قال: (3)

ولمَّا لاحظ الشيخ قدَّس الله سرَّه أنَّ بعض المُتَصَوِّفة يقولون: إذا لم يكن العذاب أبدئيًا لزم تعطيل أسماء الجلال: كالْمُنْتَقِم والقهار والعلي وغيرها، والتعطيل في الأسماء غير جائز، قال في الباب السابع عشر⁽⁴⁾: فلما كانت الصفات نسبيًا وإضافات، والنسب أمور عدمية، وما ثمَّ إلَّا ذات واحدة من كلِّ وجه، لهذا جاز أنَّ الحق تعالى يرحم عباده في آخر الأمر، ولا يُسرمد عليهم العذاب، لأنَّه لا مُكْرَمة له يُكْرِهه على ذلك. وليست الأسماء والصفات أعيانًا خارجية توجب عليه حُكْمًا في الأشياء، فلا مانع من شمول الرحمة للجميع.

(1) ليست في (س).

(2) فخر الدين محمد الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، 1981، ج 2، ص 60-62.

(3) إلى هنا ينتهي النقص في (ت)، والاستدراك من بقية النسخ.

(4) العرض هنا بالمعنى. انظر: الفتوحات، ج 1، ص 163-164 وفي الفقرة التالية سينقل المؤلف أو المترجم - أي: الرَّؤُوسُجِي - النص من الفتوحات.

ولأجل أنه لا مُكْرَرة له، ولا موجب، قال تعالى: ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁽¹⁾ [الرعد: 31]، فحكم هذه المشيئة موجود في الدنيا والآخرة. ومن يقدر على أن يأتي بدليل على تسمد العذاب على أهل جهنم البتة، أو على أحد من العالم؟ وليس بذلك نص يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال، كما هو في تسمد نعيم أهل الجنة. فلم يبقَ إلا الجواز، وهو رحمن الدنيا والآخرة. فإذا فهمت / هذا قلّ التشيع عليه، بل زال بالكلية. هذا معنى كلامه [الكازروني].

قلت [البرزنجي]: ولفظ الشيخ قدس سره في الباب المذكور:

☆ مسألة: لما كانت الصفات نسبية وإضافات، والنسب أمور عديمة، وما ثم إلا ذات واحدة من جميع الوجوه، لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر، ولا يسمد عليهم عدم الرحمة إلى ما لا نهاية، إذ لا مُكْرَرة له على ذلك. والأسماء والصفات ليست أعياناً توجب حكماً عليه في الأشياء، فلا مانع من شمول الرحمة للجميع، ولا سيما وقد ورد سبقها الغضب. فإذا انتهى الغضب إليها كان الحكم لها، فكان الأمر على ما قلناه، لذلك قال تعالى: ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁽²⁾ [الرعد: 31]. فكان حكم هذه المشيئة في الدنيا بالتكليف، وأما في الآخرة فالحكم لقوله: ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: 1]. فمن يقدر أن يدل على أنه لم يرد إلا تسمد العذاب على أهل النار ولا بد، أو على واحدة في العالم كله، حتى يكون حكم المُعَذَّبِ والمُنتَقِمِ والمُبْلِيِ وأمثاله صحيحاً. والاسم المُبْلِيِ وأمثاله نسبة وإضافة لا عين موجودة. وكيف يكون الذات الموجودة تحت حكم ما ليس بموجود؟ فكل ما ذكر من قوله: "لو شاء"، و"لو شئنا" لأجل هذا الأصل، فله الإطلاق، وما ثم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه احتمال في تسمد العذاب كما في تسمد النعيم. فلم يبقَ إلا الجواز، فإنه رحمن الدنيا والآخرة. فإذا فهمت ما أشرنا إليه قلّ تشيعك، بل زال بالكلية⁽³⁾.

(1) ورد في النص: "ولو شاء ربك لهدى الناس جميعاً".

(2) ورد في النص: "ولو شاء ربك لهدى الناس جميعاً".

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 163.

انتهى بلفظه، وقد ظهر فيه فوائد حذفها [الكازروني] من الأصل حين ترجمه، وبالله العون.

وقد أجاب الشيخ [ابن عربي] أيضًا عن هذا بجواب تسليمي، وحاصله تسليم لزوم تعطيل بعض الأسماء، ولكنه ليس نقصًا في جناب الله، فإنه راجع إلى خلف الوعيد، وهو من الكرم، فهو كمال. ألا ترى أنه تعالى لم يَسَمَّ بالْمَغْضُوبِ⁽¹⁾ قط؟ وإنما تَسَمَّى بالرحيم والعفو والغفور وأمثالها. وقد أشار الشيخ في الفصوص إلى أن إخلاف الوعيد واجب، وإلا لزم خلف الوعد، و﴿أَنَّهُ لَا يُخَلِّفُ الْوَعْدَ﴾ [آل عمران: 9]، ولم يقل: 'لا يخلف الوعيد'⁽²⁾، وذلك أنه تعالى وعد أنه يتجاوز عن سيئاتهم، وأنه يعفو عن السيئات، وأنه يغفر الذنوب جميعًا، إنه هو الغفور الرحيم، / وهذه كلها مواعيد. فلو لم يخلف الوعد وصدق فيه للزم منه خلف هذه المواعيد، وهو محال على الله تعالى. واستدل أيضًا بوجود منكرها إن شاء الله تعالى بعد تعريب جواب الأصل، والله أعلم.

قال: وقال في الباب الثامن والستين: «إن العرش مُستوى الرَّحْمَنُ، ونظره إلى المعاصي، فلا ينظر إليها إلا بعين الرحمة، ولهذا يكون مآل أصحاب الذنوب إلى الرحمة. (وقال بعد أسطر): أعمال الفجار في أسفل سافلين، فإذا نظر إليهم الرَّحْمَنُ بالنظر الذي ذكرنا أعطاهم نعيمًا في منزلهم الذي هم فيه، فلا يموتون فيها ولا يحيون، فهم في النعيم وفي النار دائمون مؤبدون، كنعيم النائم برؤيا يراها في المنام ويتنعم بها. وقد يكون مريضًا في فراشه ذا بؤس وفقر فيرى نفسه ذا سلطان وملك ونعمة. فإن نظرت إليه من حيث كونه مُلْتَدًا بتلك الرؤية وقلت: إنه في نعيم فصدقت، وإن نظرت إليه من حيث إنه مريض وفقير ومجروح وقلت: إنه مُعَذَّب فصدقت. هكذا حال أهل النار، فـ ﴿لَا يَبْرُئُ فِيهَا وَلَا يَخْبِتُ﴾ [طه: 74]، [الأعلى: 13]، يعني لا يستيقظ من ذلك النوم أبدًا، فهذه رحمة الله لأهل النار»⁽³⁾.

(1) في (هـ) بالمغضوب.

(2) في (س) الوعد.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 290، بتصرف.

وقال في موضع آخر من الفتوحات: «جاء في حديث الشفاعة أنّ الناس من عظم الهول يلتجئون إلى الأنبياء عليهم السلام. وكل واحد من الأنبياء يقول: نفسي نفسي، إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله»⁽¹⁾. فلو كان العذاب أبدياً غير مُتناهٍ لزم أن يكون غضب الله بعد ذلك اليوم أعظم منه في ذلك اليوم، فضلاً عن أن يكون مثله. فإنّ غير المُتناهى أعظم من المُتناهى بمقدار غير مُتناهٍ، وغضب يوم القيامة مُتناهٍ. وهذا دليل واضح على عدم ترمد عذاب أهل النار.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الغضب الذي هو سبب ترمد العذاب نتيجة ذلك الغضب الذي في يوم القيامة.

قلنا [البرزنجي]: الغضب والرضا والرحمة وأمثالها ليست صفات حقيقية كالعلم والحياة والقدرة وأمثالها، بل هي من قبيل الأفعال. فإنّ الغضب: "فوران دم القلب عند الشعور بأمر غير ملائم"، ونتيجته / أن يوقع بالمغضوب عليه غير ملائم له: كالقتل والحبس والضرب وأمثالها، وكذا الرحمة رقة القلب ونتيجتها أن يُعطى المرحوم مالاً أو جاماً أو طعاماً، والله تعالى إنّما يتسمّى بمبادئ هذه النتائج. فالغضب الذي له يوم القيامة عبارة عن خلق أمور غير مُلائمة للمغضوب عليهم مُتناهية، وترمد العذاب عبارة عن خلق أمور غير مُلائمة غير مُتناهية، وخالف جميع ذلك هو الحق سبحانه. فصدق أنّ الغضب الذي بعد يوم القيامة أشدّ وأعظم من الغضب الذي يوم القيامة، بمعنى أنّه يخلق غير المُتناهى بعد المُتناهى.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون خلق المُتناهى يوم القيامة بطريق العادة سبباً لخلق غير المُتناهى؟ والسبب من حيث أنّه سبب أعظم من المُسبب، فالمُتناهى على هذا أعظم من غير المُتناهى.

قلنا [البرزنجي]: إسناد الفعل إلى الله تعالى حقيقة عقلية، وإلى الأسباب

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج 3، ص 25.

مجاز عقلي لتأويلها بالفاعل؛ مثل بنى الأمير المدينة، وهنا إسناده إلى الفاعل الحقيقي ظاهر وإلى المجازي خلاف الظاهر، لأنه بتكلف التأويل. ولا يجوز ترك الظاهر إلا لضرورة ولا ضرورة هنا، ولا سيما أن الأنبياء أسندوا الفعل إلى الفاعل الحقيقي، فيقولون: "إن الله غضب".

فإن قيل: الضرورة موجودة، وهي أن خلود العذاب أمر ضروري من الدين، فلهذا ارتكبنا خلاف الظاهر.

قلنا: ضروريته ليس من هذا الحديث، فبقي أن يكون من غيره.

وقد ادعى الشيخ قدس سره أنه ليس على ذلك دليل يُفيد العلم، أي: فضلاً عن الضرورة كما تقدم عنه نقله. فإن كان لكم دليل فاذكروه للتأمل فيه، فإن كان قطعياً يقينياً قبلناه، وإن كان مُحتملاً دفعناه، والظاهر علمه. فترك الظاهر، وارتكاب التأويل غير جائز.

دليل آخر: قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ * لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا بِرَبٍّ وَلَا شَرًّا * ﴿لَا حَرِيمًا وَغَتًّا﴾ * جَزَاءً وَفَاقًا﴾ [النبا: 23-26]، وإذا كان جزاءً وفاقاً فلا بد أن يكون مدة العذاب موازناً لمدة المعصية، ولما كان مدة المعصية مُتناهية لزم أن⁽¹⁾ يكون مدة العذاب أيضاً مُتناهية. ولهذا قال: ﴿لَيْسَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبا: 23].

فإن قيل: لما كان الكافر/مُصمماً على أنه لو عاش عمراً غير مُتناه أن [وهو] يكون على ذلك المذهب، كان عذابه غير مُتناه كذلك اعتباراً بنيته.

قلنا: لا يحكم في الأمور الأخروية إلا بنصوص الكتاب والسنة، وبمجرد ما ذكرتم لا يحكم بتسريد العذاب. فإن كان في ذلك نص قبلناه، وإلا فلا.

فإن قيل: إذا نوى أحد اليوم أنه يكفر غداً فإنه يكفر الآن بلا شك، ولما كان نية الكافر أنه يكفر غداً وبعد غد وهكذا إلى ما لا ينتهي، لا جرم كان عذابه غير مُتناه.

(1) على الهامش الأيمن لنسخة (هـ، ق 12 اب) ختم بيضاري الشكل مفاده: كنيحة حضرت بير هدائي 1034.

قلنا: لا شك في كفر من نوى غداً في الحال. وليس الكلام فيه، إنما الكلام في تسمد العذاب الأخروي، وذلك غيب لا يُخبر عنه إلا بنص قطعي، والكلام في ذلك النص هل يوجد أم لا؟

فإن قيل: إنَّ الشرك والكفر ظلم عظيم، فكان جزاؤه غير مُتناه.

قلنا: ذلك أيضاً يتوقف على النص.

وبالجُملة فتسمد العذاب أمر عظيم، ولو كان واقعاً لنص عليه الشارع لئلا يتطرق إليه احتمال شك أو شبهة، فحيث لم ينص عليه علمنا أنه ليس بواقع.

فإن قيل: الإجماع مُنعقد على أنَّ عذاب الكفار أبدي.

قلنا: إن أردتم إجماع عوام الأمة فذلك ليس بدليل، أو إجماع أهل الحل والعقد من مجتهدي الأمة فهو حجة، لكن عنه الجواب من وجهين:

أحدهما: أنه كما قال الإمام الرازي وغيره: الدليل على حجية الإجماع سمعي، والأدلة السمعية لا تُفيد إلا الظن. وإذا كان أصل الإجماع ظنياً فلا يُفيد إلا الظن، والأمور الظنية لا تكون حجة في الاعتقادات.

والوجه الثاني: سلمنا أنَّ الإجماع مُفيد لليقين، لكن وقوعه غير مُمكن، لأنَّ الإجماع المُمكن الوقوع الذي يكون خرقه كفراً إنما هو إجماع الصدر الأول⁽¹⁾ من الصحابة. لأنهم كانوا محصورين معدودين معروفين، وكان محلهم مكة والمدينة والشام. وأما غير الصدر الأول من الصحابة ومن التابعين فلم يكونوا كذلك، بل كانوا مُتفرقين في أقطار الأرض، فيتعذر وقوع إجماعهم. وأيضاً فإجماع الصحابة لا بدَّ أن يكون معناه متواتراً حتى يكون خرقه موجباً للكفر، / بخلاف ما إذا لم يتواتر لفظه، أو تواتر لفظه⁽²⁾ دون معناه فلا يكون خرقه كفراً. ولم يقع قط في تسمد العذاب إجماع متواتر المعنى. نعم عند عوام الأمة تسمد العذاب مُتفق

(1) على الهامش الأسير لنسخة (م، ق 113) ختم يضاوي الشكل مفاده: كتيخانه حضرت بير هادي 1034.

(2) 'أو تواتر لفظه' ليست في (م).

عليه، وهذا ليس بدليل. والمراد بعموم الأمة غير المجتهدين من العلماء، دون السوقة والدهاقين وأرباب الحرف والأجناد فإنهم في مثل هذه المعاهد⁽¹⁾ والمعاهد خارجون من دائرة النفي والإثبات. هذا معنى كلامه.

(قلت [البرزنجي]: قد مرّ قريباً عن الإمام الرازي أنه لا دليل عقلاً على وجوب وقوع العذاب، بمعنى أن العقل لو خلّى ونفسه لا يوجهه، لا بمعنى أنه يأباه إذا أخبره الصادق، إنما الدليل⁽²⁾ عليه من النقل المتواتر. وأما تسمده ودوامه فلا دليل عليه قاطع، لا من العقل ولا من النقل الصريح المتواتر، بحيث لا يقبل التأويل، ولا من إجماع المسلمين: الإجماع القولي الكلّي القطعي الضروري الذي يقوم به الحجة في الاعتقادات كما أفاده الأصل هنا. كيف وأصل كون الإجماع حجة منازع فيه، والتحقيق أنه لا يذ في حجية الإجماع في الاعتقادات من كون المجمع عليه من ضروريات الدين وإلا فلا كفر بإنكاره. فمن أنكر استحقاق بنت الابن السدس لا يكفر وإن كان مُجمِعاً عليه لعدم كونه من ضروريات الدين. وقد حققنا هذه المسألة في مُقدِّمه: التأييد والعون وبالله التوفيق.

[ابن تيمية وفناء النار]

قال: ⁽³⁾ [الكازروني] والدليل على عدم وقوع الإجماع على تسمد العذاب أن شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي من كبار حفاظ الحديث وأئمة الفقه ومن أهل السنة. قد ذهب إلى أن الكفار بعد الأحقاب والقرون العديدة يخرجون من جهنم. وروى حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((والذي نفسي بيده ليأتين على جهنم زمان تصفق الريح أبوابها، وينبت في قعرها الجرجير)). وهذا حديث مشهور، إلا أن العلماء ضيقوه، ولكن ابن تيمية قد فوّاه وصحّح

(1) 'المعاهد' ليست في (س).

(2) في (م) هذا أخبره أيضاً، إنما الدليل. والمقطع المشترك ما بين قوسين من بقية النسخ.

(3) ما بين قوسين، أي. من: 'قلت' قد مرّ قريباً عن الإمام...، إلى هذا الموضع ما نصّر في (ت) وقد أثنى في بقية النسخ.

إسناده. وروى حديثاً آخر عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: ((أهل جهنم يخرجون منها ولو مكوا فيها عدد رمل عالج))، وعالج اسم موضع كثير الرمل.

وبالغ ابن تيمية في ذلك مبالغة كلية، وأورد أحاديث غير هذين، ومنع إجماع الأمة على ذلك، بل رواه عن جمع من فقهاء الصحابة. وعلى هذا منعاً⁽¹⁾ لتواتر الإجماع، بل وقوعه على خلود العذاب مع دوام جهنم⁽²⁾ أهون من منعه أصل الإجماع على خلود جهنم مع أن الآيات في خلود الكفار في جهنم واردة، والإجماع عليه واقع. وقد أول ابن تيمية الآيات، كما أولوا قوله تعالى في قاتل المؤمن عمداً⁽³⁾: «(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا) فَجَزَاءُ مِنْهُمْ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» [النساء: 93]، فإنهم أولوه بطول المدة. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: ولا بأس بنقل مذهب ابن تيمية هنا، وذكر أدلته إتماماً للفائدة. فإما كلامه هو فلم أقف عليه⁽⁴⁾، ولكن نقل عنه تلميذه الحافظ الجليل ابن القيم ذلك في كتابه شفاء العليل على سبيل الاختصار. وأطال في الاستدلال له في كتاب حادي الأرواح إلى دار الفلاح⁽⁵⁾.

قال [ابن القيم] رحمه الله بعد أن ذكر مقدمة طويلة: / [292]

فصل، وأما أبدية النار ودوامها فقال شيخ الإسلام - يعني: شيخه ابن تيمية - فيها قولان معروفان عن السلف والخلف، والنزاع في ذلك معروف عن التابعين. قال ابن القيم: قلت ههنا أقوال سبعة:

الأول: أن من دخلها لا يخرج منها أبداً، بل كل من دخلها مخلد فيها أبد الآباد، وهذا قول الخوارج والمعتزلة⁽⁶⁾.

(1) في (س) معنى.

(2) ليت في (س).

(3) ليت في (س).

(4) انظر: أحمد ابن تيمية، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك،

تحقيق: محمد بن عبد الله السهمري، الرياض، دار بلنسية، 1995م. وكما هو واضح

من السياق فإن البرزنجي لم يطلع على الرسالة، وإنما استند إلى ما نقله ابن القيم.

(5) الأصح. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، انظر تحقيق زائد بن أحمد التشيرى وهو

اقتباس طويل يلخص مقدار أربعين صفحة من المطبوع.

(6) حاشية في (س، ق 19 اب): الخوارج والمعتزلة.

الثاني: أنَّ أهلها يُعذبون فيها مدة ثم تنقلب عليهم، وتبقى طيعته نارية لهم يتلذذون بها لموافقتها لطبيعتهم، وهذا قول ابن عربي الطائي، قال في قصوصه: «الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فثنتي عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز»⁽¹⁾، إلخ ما مرّ عنه...

الثالث: قول من قال: إنَّ أهلها يُعذبون إلى وقت محدود، ثم يُخرجون منها ويخلفهم فيها قوم آخرون. وهذا القول قالته اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم، فأكذبهم فيه، وقد أكذبهم الله في القرآن فقال: ﴿وَقَالُوا لَنْ نَسْتَأْذِنَكَ إِلَّا أَنْتَ بِمَفْئِدَةٍ فَلَا أَصْلَ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بِشَيْءٍ﴾ [البقرة: 80]، الآية.

الرابع: قول من يقول: يخرجون منها وتبقى نارًا على حالها ليس فيها أحد يُعذب، حكاه شيخ الإسلام، والقرآن والحديث يرقان هذا القول⁽²⁾ كما تقدّم.

الخامس: قول من يقول: بل تفتى بنفسها هي والجنة، لأنهما حادثتان، وما ثبت حدوثه امتحال بقاءه وأبديته، وهذا قول جهنم بن صفوان وشيعته.

السادس: قول من يقول: تفتى حياتهم وحركاتهم ويصيرون جماعًا لا يتحركون ولا يحسّون بالم، وهذا قول أبي الهليل العلاف، إمام المعتزلة، طردًا لامتناع حوادث لا نهاية لها، والجنة والنار سواء في هذا الحكم.

السابع: قول من يقول: يفتيها ربّها وخالفها تبارك وتعالى، فأنّه جعل لها أمداً تنهي إليه، ثم تفتى ويزول عذابها. قال شيخ الإسلام: وقد نُقل هذا القول عن عثمان وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد وغيرهم رضي الله عنهم⁽³⁾. وقد روى عبد بن حميد وهو من أجلّ علماء الحديث في تفسيره المشهور: «ثنا سليمان بن / حرب ثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن الحسن قال: قال عمر رضي الله عنه: "لو لبث أهل النار قدر رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه". وقال: "ثنا حجاج [بن منهل] عن حماد بن سلمة

(1) انظر: قصوص الحكم، ص 93.

(2) في (س) القرآن.

(3) انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق رائد ابن أحمد الشيرازي، دار عالم الفوائد، مطبوعات المجمع، 1428، ص 733.

عن حميد عن الحسن أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "لو لبث أهل النار" الحديث بمثله، ذكر ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ فِيهَا لَحَقًا﴾ [النبا: 23]. قد رواه عبد بن حميد، وهو من الأئمة الحفاظ علماء السنة، عن هذين الجليلين سليمان بن حرب والحجاج بن منهال، كلاهما عن حماد بن سلمة، وحديث حماد يرويه عن ثابت وحميد كلاهما عن الحسن، وحسبك بهذا الإسناد جلالة. والحسن وإن لم يسمع من عمر فلما رواه، ولو لم يصح عنده ذلك عن عمر لما جزم به⁽¹⁾ وقال: قال عمر بن الخطاب. وقد رنا أنه لم يحفظه عن عمر، فتداول هؤلاء الأئمة إتياء غير⁽²⁾ مقابلين له بالإنكار والرد مع أنهم ينكرون على من خالف السنة بدون هذا دليل على أنه صحيح عندهم⁽³⁾، فلما كان هذا القول عند هؤلاء الأئمة من البدع المخالفة لكتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة لكانوا أول منكر له. ولا ريب أن من قال هذا القول عن عمر ونقله عنه إنما أرادوا بذلك جنس أهل النار الذين هم أهلها، وأما قوم أصيوا بلبسهم فقد علم هؤلاء وغيرهم أنهم يخرجون منها، وأنهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريباً منه.

ولفظ "أهل النار" لا يختص بالمرحدين، بل هو مختص بمن عداهم، كما قال صلى الله عليه وسلم: ((أما أهل النار الذين هم أهلها، وأنهم لا يموتون فيها ولا يحيون))، ولا يناقض هذا قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [البقرة: 162]، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِتَائِبِينَ﴾ [الحجر: 48]، بل ما أخبر الله به هو الحق والصلق الذي لا⁽⁴⁾ يقع خلافه، لكن إذا انقضى أجلها وفيت كما تفنى الدنيا، لم تبقى ناراً ولم يبق فيها عذاب. قال أرباب هذا القول وفي تفسير علي بن أبي طلحة الـوالي⁽⁵⁾ عن ابن

(1) في (ت) هناك إشارات إلى الهامش وتصحيح لبعض العبارات، يمكن ترتيبها على النحو الآتي: "وإن لم يسمع من عمر، فإنه رواه عنه بصيغة الجزم، فلما رواه عنه بصيغة الجزم دل على أنه صح عنه". وفي هامش (ت) 'بلغ'.

(2) في (س) غير أبية.

(3) دليل على أنه صحيح عندهم 'ليست في (هـ)'.
(4) في (هـ) لم.

(5) في (هـ) الوائلي، وفي (ت) الوائلي، وما أتيته من حادي الأرواح، ص 735.

عباس في قوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَتَوَكَّمٌ عَلَيْيَ يَهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128] قال: لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه ولا ينزلهم جنة ولا نارًا. قالوا: وهذا الوحيد في هذه الآية [ليس] مختصًا بأهل القبلة، فإنه سبحانه قال: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُ جَمْعًا يَنْتَشِرُ كَلْبًا مِمَّنْ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ / مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَنْصَحْ بَيْنَنَا يَتَعَصَى رَبَّنَا الْإِنْسُ لَنَافَعَتِهِ أُولَئِكَ هُمُ السَّاجِدُونَ لِلَّهِ يَوْمَئِذٍ هُمْ كَاوُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 128، 129]. وأولياء الجن من الإنس يدخل فيه الكفار قطعًا فإنهم أحق بموالاتهم من عصاة المسلمين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 27]. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ قَبَسٌ لَمْ تَحْطُوا عَلَى الَّذِي اسْتَوْسَدُوا وَنَحْنُ بِرَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ • إِنَّا سُلْطَنُ عَلَى الَّذِي يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِمُشْرِكُونَ﴾ [النحل: 99-100]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي اتَّخَذُوا إِذَا هُمْ فِي شَأْنٍ يَدْعُونَكَ تَضَرُّعًا وَخُضُّعًا وَإِنَّا مُجِيبُونَ • وَلَوْ أَنَّهُمْ يَمْلِكُونَ فِي الْفَلَكِ شَيْئًا لَأَنزَلْنَا بِهِ السَّمَاءَ كَالْحَنَاقَةِ فَالْأَرْضُ لَمُجْتَرِفَةٌ أَوْ الْغُيُوتُ تُفَرِّقُ أَفلاكَهُمْ وَذُرِّيَّتُهُمُ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنْ دُونِكُمْ لَكُمْ عَذَابٌ يُلْقَى لِلْفَاسِقِينَ إِذْلًا﴾ [الكهف: 50]. وقال: ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ﴾ [النساء: 76]. وقال: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المجادلة: 19]. ﴿وَلِئَلَّ الشَّيْطَانُ يَكُونُ إِلًا أَوْلِيَائِهِمْ يُجَدِّلُوكُمْ وَلِئَلَّ أَطْعَمُوهُمْ لَكُمْ لَشْرَكُونَ﴾ [الأنعام: 121]. فالاستثناء وقع في الآية التي أخبرت عن دخول أولياء الشيطان النار، فمن هنا قال ابن عباس: "إنه لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه".

قالوا: وقول من قال: "إلا" بمعنى "سوى" أي سوى ما شاء الله أن يزيدهم من أنواع العذاب وزمنه، لا يخفى⁽¹⁾ منافرة للمُستثنى والمُستثنى منه، وإن الذي يفهمه المخاطب مخالفة ما بعد "إلا" لما قبلها، وقول من قال: إنه لإخراج ما قبل دخولهم إليها من الزمان، لزمان البرزخ

(1) حاشية في (س، ق 121) مفادها: "بلغ".

والموقف، ومئة الدنيا أيضًا، لا يُساعد عليه وجه الكلام. فإِنَّه استثناء من جُملة حبرية مضمونها أَنهم إِذا دخلوا النار لبثوا فيها مئة دوام السماوات والأرض 'إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ'، وليس⁽¹⁾ المراد الاستثناء قبل الدخول، هذا ما لا يفهمه المُخاطب، أَلَا ترى أَنه سبحانه يُخاطبهم بهذا في النار حتَّى يقولون [كنا]: «رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَقْنَا أَلْبَنًا أَلْبَنًا لَّيْتَنَا لَئِنَّا أَكَلْنَا» [الأنعام: 128]، فيقول لهم حينئذ: «الْأَنَارُ مَثَوْنُكُمْ حُلِيلِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» [الأنعام: 128]. وفي قولهم: «رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَقْنَا أَلْبَنًا أَلْبَنًا لَّيْتَنَا لَئِنَّا أَكَلْنَا» [الأنعام: 128]، نوع اعتراف واستسلام / وتحتر، أي: استمتع الجن بنا واستمتعنا بهم، وشركنا في الشرك ودواعيه وأسبابه، وآثرنا الاستمتاع على طاعتك وطاعة رسلك. وانقضت آجالنا وذهبت أعمارنا في ذلك، ولم نكتب في رضاك، وإنما كانت غاية أمرنا في مدة آجالنا استمتع بعضنا ببعض. فتأمل ما في هذا من الاعتراف بحقيقة ما هم عليه وكيف بدت لهم تلك الحقيقة ذلك اليوم. وعلموا أَنَّ الذي كانوا فيه في مدة آجالهم هو حظهم من استمتاع بعضهم ببعض، ولم يستمتعوا بعبادة ربهم ومعرفة وتوحيده ومحبة وإثبات مرضاه. وهذا من نمط قولهم: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّيْرِ» [الملك: 10]، وقوله: «فَلَعَزَّزُوا بِذُلِّيهِمْ» [الملك: 11]، وقوله: «فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ قَوْلُهُ» [القصص: 75]، ونظائره. والمقصود أَنَّ قوله: «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» [الأنعام: 128]، عائد إلى هؤلاء المذكورين مختصًا بهم، أو شاملًا لمصاة الموحدين. وأما اختصاصه بمصاة المسلمين دون هؤلاء فلا وجه له. ولَمَّا رأت طائفة ضعف هذا القول قالوا: الاستثناء يرجع إلى مدة البرزخ والموقف⁽²⁾، وقد تبين ضعف هذا القول.

ورأت طائفة أخرى أَنَّ الاستثناء يرجع إلى نوع آخر من العذاب غير النار، قالوا: والمعنى أَنكم في النار أبدًا⁽³⁾، إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ أَن يُعَذِّبَكُمْ بغيرها،

(1) حاشية في (س، ق 121ب) مفادها: 'بلغ'.

(2) في (س) والله الموفق.

(3) في (م) أبدًا أبدًا.

وهو الزمهرير⁽¹⁾. قالوا: وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْجَلاً • لِّلْظَلِيمِينَ نَكَابًا • لَّيْسَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبا: 21-23]، قالوا: والأبد لا يُقَدَّر بالأحقاب، وقد قال ابن مسعود في هذه الآية: "ليأتين على جهنم زمان ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا"، وعن أبي هريرة مثله حكاه البغوي عنهما، ثم قال: "ومعناه عند أهل السنة أنه ثبت أنه لا يبقى فيها أحد من أهل الإيمان". قالوا: قد ثبت ذلك عن أبي هريرة وابن مسعود وعبد الله بن عمر. وقد سأل حرب إسحاق بن راهويه عن هذه الآية فقال: سألت إسحاق، قلت: قوله تعالى: ﴿خَلْقِيكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، قال: "أنت هذه الآية على كل وعيد في القرآن". حدثنا عبيد الله بن معاذ حدثنا معمر بن سليمان قال: قال أبي: حدثنا أبو نصره أنه سمع عن جابر أو أبي سعيد أو بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: هذه الآية تأتي على القرآن كله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، قال المعتز: قال أبي: [أنت هذه الآية] على كل وعيد في القرآن.

حدثنا عبيد الله بن معاذ حدثنا أبي حدثنا شعبة عن أبي ملح سمع عمر⁽²⁾ ابن ميمون يُحدث عن عبد الله بن عمر قال: "ليأتين على جهنم يوم تُصَفَّقُ فيه أبوابها ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا".

حدثنا عبيد الله حدثنا أبي حدثنا شعبة عن أيوب عن يحيى بن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: "ما أنا الذي أقول: إنه سيأتي على جهنم يوم⁽³⁾ لا يبقى فيها أحد، وقرأ: ﴿فَأَنَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِيهِ الثَّلَاجُ كُفُّوا فِيهَا زَيْفًا وَشَيْبًا﴾ [هود: 106] الآية، قال عبيد الله كان أصحابنا يقولون: 'يعني به الموحدين'.

حدثنا أبو معن حدثنا وهب⁽⁴⁾ بن جرير قال: حدثنا شعبة عن سليمان

(1) في (ت)، (هـ)، (س) ورد: الرمي رتبة. وما أوردناه من (هـ)، رحادي الأرواح، ص 738.

(2) في (س) عمرو. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

(3) في (س) تصفَّق فيه أبوابها ليس فيها أحد، وقرأ.

(4) في (ت) أبو وهب.

التي هي عن أبي نصر عن جابر بن عبد الله أو بعض أصحابه في قوله تعالى: ﴿خَلِّيبِكُمْ فِي مَا كَانَتْ أَلْأَرْضُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107] قال: "أنت هذه على القرآن كله". وقد حكى ابن جرير هذا القول في تفسيره عن جماعة من السلف، فقال: وقال آخرون: "عنى بذلك أهل النار وكل من دخلها"، وذكر من قال ذلك، ثم ذكر الآثار التي نذكرها. وقال عبد الرزاق: أخبرنا ابن التيمي عن أبيه عن أبي نصر عن جابر وأبي سعيد أو عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لَنَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، قال: "هذه الآية تأتي على القرآن كله"، يقول: حيث كان في القرآن "خالدين فيها" تأتي عليه⁽¹⁾ "إلا ما شاء الله". قال: وسمعت أبا مخلد يقول: جزاؤه فإن شاء الله عز وجل تجاوز عن عذابه.

قال ابن جرير: حدثنا الحسن بن علي أنا عبد الرزاق فذكره، قال: وحدثنا عن المسيب⁽²⁾ عن من ذكره عن ابن عباس ﴿خَلِّيبِينَ فِي مَا كَانَتْ أَلْأَرْضُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، قال: لا يموتون، ولا منها يخرجون، إلا ما شاء ربك. قال: استثنى الله تعالى أمر النار أن تأكلهم. قال: وقال ابن مسعود: "لباتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد بعدما يلشون فيها أحقاباً".

حدثنا عبد بن حميد حدثنا جرير عن / بنان عن الشعبي قال: "جهنم أسرع الدارين عمراً، وأسرعهما خراباً". وحكى ابن جرير في ذلك قولاً آخر فقال: وقال آخرون: أخبرنا الله عز وجل بمشيئته لأهل الجنة فعرفنا معناه، يته بقوله تعالى: ﴿عَلَّةَ عَيْرَ تَجْدُونَ﴾ [هود: 108]، أنها في الزيادة على مقدار مدة السماوات والأرض، قالوا: ولم يخبرنا بمشيئته في أهل النار، وجائز أن تكون مشيئته في الزيادة وجائز أن تكون في النقصان.

حدثنا يونس أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله تعالى: ﴿خَلِّيبِكُمْ فِي مَا كَانَتْ أَلْأَرْضُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، حتى

[195]

(1) ليت في (م).

(2) في (م) ابن المسيب.

بلغ **«عَلَّةٌ غَيْرَ مَجْدُوزٍ»** [هود: 108]، فقال: أخبرنا بما يشاء لأهل الجنة فقال: "عطاء غير مجذوذ"، ولم يحبرنا بالذي يشاء لأهل النار.

"وقال ابن مردويه في تفسيره: حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا جرير حدثنا يزيد⁽¹⁾ بن مروان الخلال حدثنا أبو حنيفة حدثنا سفيان يعني الثوري عن عمرو بن دينار عن جابر قال: قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«لَا تَلِينَ سَقَاتَا فَنِيَ النَّارِ لَمْ يَمَّا ذَنْبٌ وَسَهِيَّ * خَلِيدٌ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ»** [هود: 106-107]، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«(إن شاء الله يُخرج أناسًا من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فضلًا)»**. وهذا الحديث يدل على أن الاستثناء إنما هو للخروج من النار بعد دخولها، خلافاً لمن زعم أنه قبل الدخول، ولكن إنما يدل على إخراج بعضهم من النار، وهذا حق بلا ريب، وهو لا ينفي انقطاعها وفناء عذابها، وأكلها لمن فيها، وأنهم يُعَذَّبون فيها دائماً ما دامت كذلك، وما هُم منها بمُخرجين. فالحديث على أمرين؛ أحدهما: أن بعض الأشقياء إن شاء الله أن يخرجهم من النار، وهو فضل، وأن الاستثناء إنما هو في ما بعد دخولها لا في ما قبله. وعلى هذا فيكون معنى الاستثناء إلا ما شاء ربك من الأشقياء فإنهم لا يخلدون فيها، فيكون الأشقياء نوعين: نوع يخرجون منها، ونوع يخلدون فيها، فيكون من الذين شقوا أولاً ثم يصيرون من الذين سعدوا فتجتمع لهم الشقاوة والسعادة⁽²⁾ في وقتين.

[وهب] قالوا: وقد قال تبارك وتعالى: **«إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاتًا * لِلْكَافِرِينَ مَنَآكَا * لَيْنِينَ فِيهَا أَحْقَابًا * لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا بَرًّا وَلَا شُرَّكًا * إِلَّا جَمِيعًا وَعَسَآ * جَزَاءُ وِفَآ * إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَزِيدُونَ حَسَابًا * وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا»** [النبا: 21-28]، فهذا صريح في وعيد الكفار المُكَذِّبِينَ بِآيَاتِهِ، ولا يُقَدَّرُ الأبدى بمدة الأحقاب ولا غيرها، كما لا يُقَدَّرُ به القديم، ولهذا قال عبد الله بن عمر في ما رواه شعبة عن أبي ملح⁽³⁾ سمع عمرو بن ميمون يُحَدِّثُ عَنْهُ: **«لَيَاتَيْنِ عَلَى جَهَنَّمَ يَوْمَ تُصَفَّى فِيهَا أَبْوَابُهَا، وَذَلِكَ بَعْدَمَا يَلْبَثُونَ فِيهَا أَحْقَابًا»**.

(1) في (س) جرير.

(2) ليست من (س).

(3) في (س) طلحة.

[دوام أهل النار]

فصل. والذين قطعوا بدوام أهل النار لهم ستة طرق:

أحدها: اعتقاد⁽¹⁾ الإجماع، فكثير من الناس يعتقد أن هذا مُجمع عليه بين الصحابة والتابعين، لا يختلفون فيه، وأن الاختلاف فيه حادث، وهو من أقوال أهل البدع.

الطريق الثاني: أن القرآن دل على ذلك دلالة قطعية، وأنه سبحانه أخبر أنه ﴿عَذَابٌ مُّقيمٌ﴾ [الشورى: 45]، وأنه ﴿لَا يُمْسِكُ عَنْهُمْ﴾ [الزخرف: 75]، وأنه لن يزيلهم إلا عذاباً، وأنهم ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَلَمَّا﴾ [الجن: 23]، ﴿وَمَا لَهُمْ يُخْرَجُونَ مِنْ أَتْلُوهُ﴾ [البقرة: 167]، ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْهَا يُخْرَجُونَ﴾ [الحجر: 48]، وأن الله حرم الجنة على الكافرين، وأنهم لا يدخلون الجنة "حتى يلج الجمل في سم الخياط"، وأنه ﴿لَا يَغْنَصُ عَلَيْهِمْ فَيَمْوُتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: 36]، و﴿إِنَّكَ عَذَابُهَا كَانَ عَذَابًا﴾ [الفرقان: 65]، أي: مُقيماً لازماً. قالوا: وهذا يُفيد القطع بدوامه واستمراره.

والطريق الثالث: أن السنة المُستفيضة أخبرت بإخراج من في قلبه وشقال ذرة من إيمان، دون الكافر. وأحاديث الشفاعة من أولها إلى آخرها صريحة بخروج عصاة الموحدين من النار، وهذا حكمٌ مُختص بهم، فلو خرج الكفار منها لكانوا بمنزلتهم، فلم يختص الخروج بأهل الإيمان.

الطريق الرابع: أن الرسول صلى الله عليه وسلم وقفنا على ذلك، وعلمنا من دينه بالضرورة من غير حاجة بنا إلى نقل مُعين، كما علمنا من دينه دوام الجنة وعدم فنائها.

الطريق الخامس: أن عقائد السلف وأهل السنة مُصرحة بأن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما لا يفنيان، بل هما دائمتان. وإنما يذكران / فناءهما عن أهل البدع.

الطريق السادس: أن العقل يقضي بخلود الكفار في النار. وهذا مبني على

[796]

(1) في حادي الأرواح ورد: "اعتقاد الإجماع"، ص 745.

قاعدة: وهو أن المعاد وثواب النفوس المطيعة وعقوبة النفوس الفاجرة هل هو مما يُعلم بالعقل أو لا يُعلم [لا بالسمع؟]
 فيه طريقان لنظار المسلمين، وكثير منهم يلحظ إلى أن ذلك يُعلم بالعقل مع السمع كما دل عليه القرآن في غير موضع، كإنكاره سبحانه على من زعم أنه يسوي بين الأبرار والفجار في المحيا والممات⁽¹⁾، وعلى من زعم أنه خلق خلقه عبثاً وأنهم لا يرجعون⁽²⁾، وأنه يتركهم سدى أي لا يهيئهم ولا يعاقبهم⁽³⁾، وأن ذلك يقدر في حكمت وكماله، وأنه نسب له ما لا يليق به. وبما قرروه بأن النفوس البشرية باقية، واعتقاداتها وإراداتها صفة لازمة لها لا تُفارقها، وإن ندمت عليها لما رأت العذاب، فلم تندم عليها لتُبجحها وكراهية ربها لها، بل لو ذرقتها العذاب لرجعت كما كانت أولاً، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا فَلْيُنْفِقْ لَغَفْوَةً﴾ [الأنعام: 27، 28]، فهذا قد ذاقوا العذاب وياشروه، ولم يزل سببه ومقتضاه من نفوسهم، بل حُببها وكفرها قائم لا يُفارقها، بحيث لو رُدوا لعادوا كعاداً كما كانوا، وهذا يدل على أن دوام تعذيبهم يقضي به العقل كما جاء به السمع.

[فناء النار]

"قال أصحاب الفناء [أي: فناء النار]: وبالكلام على هذه الطرق يتبين الصواب في هذه المسألة:
 أما الطريق الأول: وهو دعوى الإجماع، فإنما يدعي الإجماع في هذه المسألة من لم يعرف النزاع. وقد عُرف النزاع فيها قديماً وحديثاً، بل لو كلف مدعي الإجماع أن ينقل عشرة من الصحابة فما دونهم إلى الواحد أنه

(1) ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا الشُّكَّ أَنْ نَجْزِلَهُمْ كَأُولَئِىٓ هَٰؤُلَاءِ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 115].

(2) ﴿وَلَوْ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا فَلْيُنْفِقْ لَغَفْوَةً﴾ [الأنعام: 27].

(3) ﴿وَلَوْ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا فَلْيُنْفِقْ لَغَفْوَةً﴾ [الأنعام: 27].

(3) ﴿وَلَوْ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا فَلْيُنْفِقْ لَغَفْوَةً﴾ [الأنعام: 27].

قال: إن النار لا تفتنى أبدًا، لم يجد إلى ذلك سبيلًا. ونحن قد نقلنا عنهم التصريح بخلاف ذلك، فما وجدنا عن واحد منهم خلاف ذلك، بل التابعون حكى عنهم هذا وهذا.

قالوا: والإجماع المُنْعَقِدُ نوعان متفق عليهما، ونوع ثالث مختلف فيه، ولم يوجد واحد منها في هذه المسألة:

النوع الأول: ما يكون معلومًا من الدين ضرورة كوجوب أركان الإسلام وتحريم المحرمات الظاهرة.

النوع / الثاني⁽¹⁾: ما يُنقل عن أهل الاجتهاد التصريح بحكمه.

[مذهب]

الثالث: أن يقول بعضهم القول ويُشَرُّ ولا ينكره أحد.

فأين معكم واحد من هذه الأنواع؟ ولو أن قائلًا ادعى الإجماع من هذا الطرف، واحتج بأن الصحابة صحَّ عنهم ذلك، ولم يُنكر أحد منهم عليه لكان أسعد بالإجماع منكم.

قالوا: وأما الطريق الثاني؛ وهو دلالة القرآن على بقاء النار وعدم فنائها، فأين في القرآن دليل واحد يدل على ذلك؟ نعم الذي يدل عليه القرآن أن الكفار خالدون في النار أبدًا على أبد، وأنهم غير خارجين منها، وأنهم لا يفتر عنهم عذابها، وأنهم لا يموتون فيها، وأن عذابهم فيها مُقيم، وأنه غرامٌ لازمٌ لهم. وهذا كله مما لا نزاع فيه بين الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين. وليس هذا مورد النزاع، وإنما مورد النزاع أمر آخر، وهو هل النار أبدية أو مما كُتِبَ عليه الفناء؟ وأما كون الكفار لا يخرجون منها، ولا يفتر عنهم عذابها، ولا يُقضى عليهم فيموتوا، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط، فلم يختلف في ذلك الصحابة ولا التابعون ولا أهل السنة. وإنما خالف في ذلك من قد حكينا أقوالهم من البهرد والاتحادية وبعض أهل البدع. وهذه النصوص وأمثالها إنما تقتضي خلودهم في دار العذاب ما دامت باقية، ولا يخرجون منها مع بقائها البتة، كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها. والفرق بين من يخرج من الحبس وهو حبس على حاله، وبين من يبطل حبه بخراب الحبس وانتقاضه، واضح.

(1) في (ت) النوع، تكررت الكلمة في آخر الورقة السابقة وأول هذه الورقة.

قالوا: وأمّا الطريق الثالث: هو مجيء السنة المُستفيضة بخروج أهل الكبائر من النار دون أهل الشرك، وهي حق لا شك به، وهي إنما تدل على ما قلناه من خروج الموحدين، وهي دار عذاب لم تفرّج، ويبقى المُشركون فيها ما دامت باقية، والتصور دالة على هذا وعلى هذا.

قالوا: وأمّا الطريق الرابع: وهو أنّ الرسول صلى الله عليه وسلّم وقفت على ذلك ضرورة، فلا ريب أنّه من المعلوم من دينه بالضرورة أنّ الكفار باقون فيها ما دامت باقية. هذا معلوم / من دينه⁽¹⁾، وأمّا كونها أبدية لا انتهاء لها ولا تغنى كالجنة فأين في القرآن والسنة دليل واحد على ذلك؟

قالوا: وأمّا الطريق الخامس: فهو أنّ في عقائد أهل السنة والجماعة أنّ الجنة والنار مخلوقتان لا تغنيان أبدًا، فلا ريب أنّ القول بفنائهما قول أهل البدعة من الجهمية والمعتزلة. وهذا القول لم يقله أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا أحد من أئمة المسلمين. وأمّا فناء النار وحلها فقد أخبرناكم من قال به من الصحابة، وتفريقهم بين الجنة والنار، فكيف يكون لقول به من أقوال أهل البدع، (مع أنّه لا يُعرف عن أحد من أهل)⁽²⁾ البدع التفريق بين الدارين؟ فقولكم: إنّ من أقوال أهل البدع مع أنّه لا يعرف لأحد منهم، [هذا] كلام من لا خبرة له بمقالات بني آدم وآرائهم واختلافهم.

قالوا: والقول الذي يُعدّ من أقوال أهل البدع ما خالف كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة إمّا الصحابة أو من بعدهم. وأمّا قول من يوافق الكتاب والسنة وأقوال الصحابة فلا يُعدّ من أقوال أهل البدع، وإن دنا به واعتقدوه. والحق يجب قبوله متى قاله، والباطل يجب ركه على من قاله. وكان معاذ بن جبل يقول: "الله حكم قسط، هلك المرتابون، إنّ من ورائكم فتناً يكثُر فيها المال، ويُفتَح فيها القرآن (حتى يقرأه المومن والمُنَافِق والمرأة والصبي والأسود والأحمر، فيوشك أحدهم أن يقول: قد قرأت القرآن)⁽³⁾"، فما أظن أن يتبعوني حتى أثبِتَ لهم غيره، فليأتكم وما

(1) في (س) "أنّ الكفار باقون فيها. هذا معلوم من دينه بالضرورة". وهذه العبارة ليست في (هـ)، ولا في (م).

(2) ليست في (س).

(3) الجملة ما بين القوسين ليست في (س).

ابْتَدِعْ، فَإِنَّ "كُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ"، وَإِنَّا كُمْ وَزِينَةُ الْحَكِيمِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَتَكَلَّمُ عَلَى لِسَانِ الْحَكِيمِ بِكَلِمَةِ الضَّلَالَةِ، وَإِنَّ الْمُنَافِقَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةً حَقًّا، فَتَلَقُّوا الْحَقَّ عَمَّنْ جَاءَ بِهِ، فَإِنَّ عَلَى الْحَقِّ نُورًا. قَالُوا: وَكَيْفَ زِينَةُ الْحَكِيمِ؟ قَالَ: هِيَ الْكَلِمَةُ تَرْفَعُكُمْ⁽¹⁾ وَتَنْكُرُونَهَا، وَتَقُولُونَ: مَا هَذِهِ؟ فَاحْلُوا زِينَتَهُ وَلَا يَصْنَعَنَّكُمْ عَنْهُ، فَإِنَّهُ يَوْشِكُ أَنْ يَفِيءَ وَأَنْ يَرَا جَعِ الْحَقِّ، وَأَنْ الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ مَكَانَهُمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وَالَّذِي أَخْبَرْتَهُ عَنْ⁽²⁾ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي عَقَائِدِهِمْ، وَالَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ رَاجِعٌ عَلَيْهِ السُّلْفُ أَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ مَخْلُوقَتَانِ، / وَأَنَّ أَهْلَ النَّارِ لَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا وَلَا يُغْتَرَّ عَنْهُمْ، وَأَنَّهُمْ خَالِدُونَ فِيهَا. وَمَنْ ذَكَرَ مِنْهُمْ أَنَّ النَّارَ لَا تَغْنَى أَبَدًا فَإِنَّمَا قَالَهُ لَظْفًا أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْبِدْعِ قَالَ بِفَنَائِهَا وَلَمْ يَبْلُغْ تِلْكَ الْآثَارَ الَّتِي تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا. وَإِنَّمَا حَكَمَ الْعَقْلُ بِتَخْلِيدِ أَهْلِ النَّارِ فِيهَا، فَأَخَّرَ عَنِ الْعَقْلِ بِمَا لَيْسَ عَنْده، فَإِنَّ الْمَسْأَلَةَ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي لَا تُعْلَمُ إِلَّا بِالْخَبَرِ الصَّادِقِ.

[ب]

وَأَمَّا أَصْلُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فَهَلْ يُعْلَمُ بِالْعَقْلِ مَعَ السَّمْعِ أَوْ لَا يُعْلَمُ إِلَّا بِالسَّمْعِ وَحْدِهِ؟ فِيهِ قَوْلَانِ لِنِظَارِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَتْبَاعِ الْأَثَمَةِ الْأَرْبَعَةِ وَغَيْرِهِمْ. وَالصَّحِيحُ أَنَّ الْعَقْلَ دَالٌّ عَلَى الْمَعَادِ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ إجمالًا، وَأَمَّا تَفْصِيلُهُ فَلَا يُعْلَمُ إِلَّا بِالسَّمْعِ. وَدَوَامُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ مِمَّا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ بِمَجْرَدِهِ، وَإِنَّمَا عِلْمُ بِالسَّمْعِ، وَقَدْ دَلَّ السَّمْعُ دَلَالَةً قَطْعِيَّةً عَلَى دَوَامِ ثَوَابِ الْمُطِيعِينَ، وَأَمَّا عِقَابُ الْمُصَافَةِ فَقَدْ دَلَّ السَّمْعُ أَيْضًا دَلَالَةً قَطْعِيَّةً عَلَى انْقِطَاعِهِ فِي حَقِّ الْمُؤَخَّذِينَ. وَأَمَّا دَوَامُهُ وَانْقِطَاعُهُ فِي حَقِّ الْكُفَّارِ فَهَذَا مُعْتَرَكُ النِّزَاعِ، فَمَنْ كَانَ السَّمْعُ مِنْ جَانِبِهِ فَهُوَ أَسْعَدُ بِالصَّوَابِ، وَبِاللَّهِ التَّرْفِيقُ.

[دوام الجنة والنار]

"فصل⁽³⁾: ونحن نذكر الفرق بين دوام الجنة ودوام النار شرعًا وعقلًا،

(1) في هامش (ت) "ترفعكم"، ولعلها قراءة ثانية.

(2) في (ها) بدلًا من "أخبرته عن"، ورد "أخبر به".

(3) في هامش (ت) "بلغ مقابلة".

وذلك يظهر من وجوه:

أحدها: أَنَّ الله سبحانه أخير ببقاء نعيم أهل الجنة ودوامه، وأَنَّهُ لا نفاذ له ولا انقطاع، وأَنَّهُ غير مجذوذ. وأمَّا النار فم يخر عنها بأكثر من خلود أهلها وعدم خروجهم منها، وأنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، وأنها موصدة عليهم، وأنهم كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها، وَأَنَّ عذابهم لازم لهم، وأَنَّهُ مُفِيمٌ عليهم، لا يُقْتر عنهم. والفرق بين الخيرين ظاهر.

الوجه الثاني: أَنَّ النار قد أخبر سبحانه في ثلاث آيات عنها بما يدل على عدم أبديتها، الأولى: قوله سبحانه: ﴿النَّارُ مَثْوًى لِّكُلِّ خَالِدٍ﴾ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴿[الأنعام: 128]، الثانية: قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا كَانَتْ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، الثالثة: ﴿لَبِئْسَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ [النبا: 23]. ولولا الدلالة القطعية الدالة على أبدية الجنة ودوامها لكان /
[198] حُكْم الاستثناء في الموضعين واحداً، كيف وفي الآيتين من السياق ما يُفَرِّق بين الاستثناءين، فإنه قال في أهل النار: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ فَعَلًا لَمْ يُخْبِرْنَا بِهِ، وَقَالَ [هود: 107]، فاعلمنا أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ فَعَلًا لَمْ يُخْبِرْنَا بِهِ، وَقَالَ فِي أَهْلِ الْجَنَّةِ: ﴿عَطَلَةٌ غَيْرُ يُعَذِّبُ﴾ [هود: 108]، فاعلمنا أَنَّ هَذَا الْعَطَاءَ وَالنَّعِيمَ غَيْرَ مَقْطُوعٍ مِنْهُمْ أَبَدًا. فَالْعَذَابُ مَرْقُوتٌ مُّعَلَّقٌ، وَالنَّعِيمُ لَيْسَ بِمَرْقُوتٍ وَلَا مُعَلَّقٍ.

الوجه الثالث: أَنَّهُ قد ثبت أَنَّ الجنة يدخلها مَنْ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ مِنَ الْمَعْذِينَ الَّذِينَ يَخْرِجُهُمُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ، وَأَمَّا النَّارُ فَلَمْ يَدْخُلْهَا مَنْ لَمْ يَعْمَلْ سُوءًا قَطُّ، وَلَا يُعَذَّبُ بِهَا إِلَّا مَنْ عَصَا.

الوجه الرابع: أَنَّهُ قد ثبت أَنَّ الله سبحانه يُنشِئُ لِلْجَنَّةِ خَلْقًا آخَرَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَسْكُنُهُمْ إِنَاءً، وَلَا يَفْعَلُ ذَلِكَ بِالنَّارِ. وَأَمَّا الْحَدِيثُ الَّذِي وَرَدَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ فِي قَوْلِهِ: "فَأَمَّا النَّارُ فَيُنشِئُ اللَّهُ لَهَا خَلْقًا آخَرَ" فمقط⁽¹⁾ وقع من بعض الرواة، انقلب عليه الحديث، وإنما⁽²⁾ ساقه البخاري في الباب

(1) في (س) فقط. والأصح ما أثبتناه.

(2) في (س) ولذا.

نفسه: «وَأَمَّا الْجَنَّةُ فَيُنشِئُ اللَّهُ لَهَا خَلْقًا آخَرِينَ»، وذكره البخاري رحمه الله مبيِّناً أَنَّ الحديث انقلب لفظه على مَنْ رواه بخلاف هذا. فلذكر هذا وهذا، فالمقصود أَنَّهُ لَا تُقَاسُ النَّارُ بِالْجَنَّةِ فِي التَّأْيِيدِ مَعَ هَذِهِ الْفُرُوقِ.

يوضحه الوجه الخامس: أَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ مَوْجِبِ رَحْمَتِهِ وَرِضَاهُ، وَالنَّارَ مِنْ مَوْجِبِ غَضَبِهِ وَسَخَطِهِ. وَرَحْمَتُهُ سَبْحَانَهُ تَغْلِبُ غَضَبَهُ وَتَسْبِقُهُ، كَمَا فِي الصَّحِيحِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابٍ فَهُوَ عِنْدَهُ مَوْضُوعٌ عَلَى الْعَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي». وَإِذَا كَانَ رِضَاهُ قَدْ سَبَقَ غَضَبَهُ، وَهُوَ يَغْلِبُهُ، كَانَ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ مَا هُوَ مِنْ مَوْجِبِ رِضَاهُ وَمَا هُوَ مِنْ مَوْجِبِ غَضَبِهِ مَمْتَنًّا.

يوضحه الوجه السادس: أَنَّ مَا كَانَ بِالرَّحْمَةِ وَالرَّحْمَةِ فَهُوَ مَقْصُودٌ لِدَاثِهِ قَصْدُ الْغَايَاتِ، وَمَا كَانَ مِنْ مَوْجِبِ الْغَضَبِ وَالسَّخَطِ فَهُوَ مَقْصُودٌ لِغَيْرِهِ قَصْدُ الْوَسَائِلِ، فَهُوَ مَسْبُوقٌ مَغْنُوبٌ مُرَادٌ لِغَيْرِهِ. وَمَا كَانَ بِالرَّحْمَةِ فَغَالِبٌ سَابِقٌ مُرَادٌ لِنَفْسِهِ.

يوضحه الوجه السابع: وَهُوَ أَنَّهُ سَبْحَانَهُ قَالَ لِلْجَنَّةِ: 'أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكَ مِنْ أَشَاءٍ'، وَقَالَ لِلنَّارِ: 'أَنْتِ عَذَابِي أَعْدَبُ / بِكَ مِنْ أَشَاءٍ'، وَعَذَابُهُ مَعْمُولٌ مُتَّصِلٌ⁽¹⁾ وَهُوَ نَاشِئٌ عَنْ غَضَبِهِ؛ وَرَحْمَتُهُ فَهْئُهَا الْجَنَّةُ، وَهِيَ رَحْمَةٌ مَخْلُوقَةٌ نَاشِئَةٌ عَنْ 'الرَّحْمَةِ' الَّتِي هِيَ صِفَةُ الرَّحْمَنِ. فَهْئُهَا أَرْبَعَةُ أُمُورٍ: رَحْمَةٌ هِيَ وَصْفُهُ سَبْحَانَهُ، وَثَوَابٌ مُتَّصِلٌ هُوَ نَاشِئٌ عَنْ رَحْمَتِهِ، وَغَضَبٌ لَا يَفُورُ بِهِ سَبْحَانَهُ، وَعِقَابٌ مُتَفَصِّلٌ يَنْشَأُ عَنْهُ، فَإِذَا غَلَبَتْ صِفَةُ الرَّحْمَةِ صِفَةُ الْمَغْضَبِ فَلَأَنَّ يَغْلِبُ مَا كَانَ بِالرَّحْمَةِ مَا كَانَ بِالْغَضَبِ أَوَّلَى وَأَخْوَرَى. فَلَا يُقَارَمُ النَّارُ الَّتِي انْتَشَأَتْ⁽²⁾ عَنْ الْمَغْضَبِ الْجَنَّةُ الَّتِي انْتَشَأَتْ⁽³⁾ عَنْ الرَّحْمَةِ.

يوضحه الوجه الثامن: أَنَّ النَّارَ خُلِقَتْ تَخْوِيفًا لِلْمُؤْمِنِينَ وَتَطْهِيرًا لِلْمُخْطِئِينَ وَالْمُجْرِمِينَ، فَهِيَ طَهَارَةٌ مِنَ الْخَبْثِ الَّذِي اكْتَسَبَتْهُ النَّفْسُ فِي هَذَا الْعَالَمِ، وَإِنَّ تَطَهَّرَتْ فَهْئُهَا بِالتَّوْبَةِ النَّصُوحِ وَالْحَسَنَاتِ الْمَاحِيَةِ وَالْمَصَائِبِ الْمُكَفِّرَةِ لَمْ تَحْتَجْ إِلَى تَطْهِيرٍ هُنَاكَ، وَقِيلَ لَهَا مَعَ جَمَلَةِ الطَّيِّبِينَ: «مَلَكْتُمْ عَلَيْكُمْ

[٤٩٨]

(1) فِي (ت) فَمُتَّصِلٌ

(2) فِي (س) انْتَشَتْ.

(3) فِي (س) انْتَشَتْ.

يَبْتَرُ فَأَدْخُلُوهَا حَكِيمِينَ» [الزمر: 73]. فإن لم تُطَهَّر في هذه الدار ووافت الدار الأخرى بِدَرَجَتِهَا ونجاستها وخبثها، أدخلت النار طهارةً لها، ويكون مكثها في النار بحسب زوال ذلك الدون والنجاسة التي لا يغسلها الماء. فإذا تطهرت الطهور التام أخرجت من النار.

والله سبحانه خلق عباده حنفاء، وهي فطرة الله التي نظر الناس عليها، فلو خُلِّوا وفطرهم لما نشأوا إلا على التوحيد، ولكن عرض لأكثر الفطر ما غيرها، ولهذا كان نصيب النار أكثر من نصيب الجنة. وكان هذا التغير مراتب لا يحصيها إلا الله تعالى، فأرسل رسله وأنزل كتبه يُدَثِّر عباده بفطرته التي فطرهم عليها، فعرف المرفقون الذين سبقت لهم من الله الحُسنى صَحة ما جاءت به الرسل (ونزلت به الكتب بالفطرة الأولى، فتوافق عندهم شرع الله ودينه الذي أرسل به الرسل)⁽¹⁾ وفطرته التي فطرهم عليها. فمنعتهم الشريعة المُنزلة والفطرة المُكَمَّلة أن تكتسب نفوسهم خبيثًا ونجاسة ودرنًا يعلق بها ولا يفارقها، بل كُلَّمَا أَلَمَ بِهِمْ شَيْءٌ من ذلك ومُسْتَهْم طيف من الشيطان عادوا عليه بالشريعة والفطرة فأزالوا موجبَه / ⁽²⁾ وأثره. وكَمَل لهم الرب تعالى ذلك لقضاء يقضيها مما يحبون أو يكرهون، تتحصن عنهم تلك الآثار التي تشوشت⁽³⁾، فجاء مُقتضى الرحمة فصادف مكانًا قابلاً مُستعدًّا لها ليس فيه شيء يُدافعه فقال: ههنا أمرت. وليس لله تعالى غرض في تعذيب عباده بغير موجب، كما قال الله تعالى: «مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِمَا يَشَاءُكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا» [النساء: 147]، فاستمرَّ الأشقياء مع تغيير الفطرة ونقلها مما خلقت عليه إلى ضده حتى استحکم الفساد والتفجير. ثم احتاجوا في إزالة ذلك لتطهير آخر، تطهيرًا ينقلهم إلى الصَّحة، حيث لم تنقلهم آيات الله المتلوة والمخلوقة، وأقداره المحبوبة والمكروهة في هذه الدار.

[١٩٩]

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) في (ت) هُناك خلل في ترتيب الأوراق الثلاث التالية، والترتيب الصحيح هو ما أورثناه هُنا من بقية النسخ، وهو يتوافق مع كلمة الربط في أسفل الورقة من الصفحة ب، والتي تُشير إلى ما يتبع في أول الصفحة أ.

(3) في حادي الأرواح، ص 757 وَرَدَ: 'شوشت الفطرة'.

واما ح⁽¹⁾ لهم آيات أحر وافضبة وعقوبات فوق التي كانت في الدنيا، تستخرج ذلك الحث والمجاسة التي لا يزول بغير النار. فإذا زال موجب العذاب ومنه زال العذاب وبقي مقتضى الرحمة لا معارض له.

فإن قيل هذا حق ولكن سبب⁽²⁾ التعذيب لا يزول إلا إذا كان السبب عارضاً كمعاصي الموحدين، وأما إذا كان⁽³⁾ "الذي" كالكفر والشرك، فإذا أثره لا يزول، كما لا يزول السبب، وقد أشار سبحانه إلى هذا المعنى بحيه في مواضع من كتابه منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا إِنَّا هُمْ غَنَّةٌ﴾ (الأنعام: 28)، فهذا إخبار بأن نفوسهم وطباعهم لا تقتضي غير الكفر والشرك وأنها غير قابلة للإيمان⁽⁴⁾ أصلاً، ومنها قوله: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِنَّمَا يَكُونُ اللَّهُ فِي أَعْيُنِهِمْ أَجْدَدَ أَعْيُنَ مَنْ آمَنَ وَلَأَسْفَلُ سَوَاءً﴾ (الأنعام: 72). واخبر سبحانه أن ضلالهم وهماهم عن الهدى دائم لا يزول مع مُعاينة الحقائق التي أخبرت بها الرسل، وإذا كان المسمى والضلال لا يُفارقهم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ حِيلَ لَفِيهِمْ خَيْرٌ لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ يُعْرِضُونَ﴾ (الأنفال: 23)، وهذا يدل على أنه ليس فيهم خير يقتضي الرحمة، ولو كان فيهم خير لما ضيع عليهم أثره. ويدل على أن لا خير فيهم هناك أيضاً قوله: "أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَذَى مِثْقَالِ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ"، فلو كان حد هؤلاء أذى من مثقال ذرة من خير لخرجوا منها مع الخارجين.

قيل: لَعَمْرُ اللَّهِ إِنَّ هَذَا لَمِنْ⁽⁵⁾ أقوى ما يتمسك به في المسألة، وإن الأمر لكما قلتم، والعذاب يدوم بدوام موجبه وسببه، ولا ريب أنهم في الآخرة في عنى وضلال كما كانوا في الدنيا⁽⁶⁾، والعذاب مُستمر عليهم دائم ما دأبوا كذلك. ولكن هل هذا الكفر والتكذيب والخبث أمر ذاتي لهم، زواله مُستحيل، أم هو عارض طارئ على الفطرة قابل للزوال؟

[ص 144]

(1) في (ن) وأباح.

(2) في (هـ) بسبب.

(3) في حاشي الأرواح ورد "لازماً".

(4) ليست من (س).

(5) في (س) من.

(6) رواية في (س) "ومواطنهم حيثما كانت في الدنيا".

هذا حرف المسألة وليس بأيديكم ما يدل على استحالة زواله، وأنه أمر ذاتي. وقد أخبر سبحانه أنه فطر عباده على الحنيفية، وأن الشياطين أحالتهم⁽¹⁾ عنها. فلم يفطروهم سبحانه على الكفر والتكذيب، كما فطر الحيوان البهيمة على طبيعتهم، وإنما فطرهم على الإقرار بخالفهم ومحبة وتوحيده. فإذا كان هذا هو الحق وقد أمكن زواله بالكفر والشرك الباطل، فإمكان زوال الكفر والشرك الباطل بنفسه من الحق أولى وأحرى. ولا ريب أنهم لو رَدُّوا على تلك الحال التي هم عليها لعادوا لما نهوا عنه، ولكن من أين لكم أن تلك الحال لا تزول ولا تتبدل بنشأة أخرى يُنشئهم فيها تبارك وتعالى إذا أخذت النار بأخذها منهم وحصلت الحكمة المطلوبة من عذابهم؟ فإن العذاب لم يكن سدى إنما كان لحكمة مطلوبة، فإذا حصلت تلك الحكمة لم يبق في التعذيب أمر يُطلب ولا غرض يُقصد. والله سبحانه ليس يشتفي بعذاب عبده كما يشتفي المظلوم من ظالمه، وهو لا يُعَذَّب عبده لهذا الغرض، وإنما يُعَذِّبُه طهارة له ورحمة به. فعلاجه مصلحة له وإن تألم به غاية الألم، كما أن عذابه بالحدود في الدنيا مصلحة لأربابها. وقد سَمَّاهُ الله سبحانه الحدَّ: عذاباً، وقد اقتضت حكمته سبحانه أن جعل لكل داء دواء يُناسبه. ودواء الداء العضال يكون من أشقِّ الأدوية، والطيب الشفيق يكوي المريض بالنار كيًّا بعد كي ليخرج منه المآفة الرديئة الطارئة على الطبيعة المُستقيمة. وإن رأى قطع العضو أصلح للعليل قطعه وأذاقه أشدَّ الألم! فهذا قضاء الرب وقدره في إزالة مآفة غريبة / طرأت على الطبيعة المُستقيمة بغير اختيار العبد، فكيف إذا طرأ على الفطرة السليمة مواد فاسدة باختيار العبد وإرادته؟ وإذا تأمل اللبيب شرع الرب تعالى وقدره في الدنيا وثوابه وعقابه في الآخرة وجد ذلك في غاية التناسب والتوافق، وارتباط ذلك ببعضه ببعض، فإن مصدر الجميع من علم تام، وحكمة بالغة، ورحمة سابعة، وهو سبحانه الملك الحق المبين.

الوجه التاسع: أن عقوبته للعبد ليست لحاجة إلى عقوبته، لا لمنفعة تعود إليه ولا لدفع مضرة عنه، بل تعالى عن ذلك، ولا هي خالية عن

[100]

(1) في الحديث الشريف: "اجتالهم".

الحكمة، فإنه يتنزه عن ذلك. فلما أن يكون من تمام نعيم أوليائه، ولما أن يكون من مصلحة الأشقياء، ولما للجميع، وعلى الثلاثة فالعذاب مقصود لغيره، قصد الوسائل لا قصد الغايات، و'المُراد من الوسيلة الغاية'.

الوجه العاشر: رضا الرب ورحمته صفتان ذاتيتان له فلا مُنتهى لرضاء، ولما غلبه⁽¹⁾ فليس من صفاته الذاتية التي يستحيل انفكاكه عنها، بحيث لم يزل ولا يزال غضباناً، والناس لهم قولان: أحدهما: أنه من صفاته الفعلية القائمة به كسائر أفعاله. والثاني: أنه صفة فعل مُفصل عنه غير قائم به.

وعلى القولين فليس كالحياة والعلم والقدرة التي يستحيل مُفارقته لها. والعذاب إنما نشأ من صفة غضبه، ومخلوقاته نوعان: مخلوق من الرحمة، ومخلوق من الغضب. فإنه سبحانه له الكمال المطلق من جميع الوجوه، ومنه أنه يرضى ويغضب ويُثيب ويُعاقب، فإذا زال غضبه سبحانه وتبدل برضاه زالت عقوبته وتبدلت برحمته، وانقلبت العقوبة رحمة، بل لم تزل رحمة وإن تنوعت صفتها وصورتها، كما كان عقوبة العصاة رحمة، فتقبلوا في رحمته في الدنيا والآخرة، لكن تلك الرحمة توافق طبايعهم، وهذه لا توافقها، كرحمة الطيب.

فهم لما أغضبوا الرب وجعلوا أقلّ خلقه ندّاً له وآلهة معه، آثروا رضاهم على رضاه، فاشتدّ نقمته وغضبه عليهم، وذلك موجب كمال أسمائه وصفاته التي يستحيل عليه تقدير خلافها ويستحيل تخلف آثارها، بل ذلك / تعطيل لأحكامها، كما أنّ نفيها عنه تعطيل لحقائقها، وكلا التعطيلين محال عليه سبحانه. والمعتقلون نوعان: أحدهما: عطل صفاته، والثاني: عطل أحكامها ومرجياتها، فكان هذا العذاب عقوبة لهم من هذا الوجه، ودرء لهم من جهة الرحمة السابقة على الغضب. فإذا زالت المادّة الفاسدة وحصلت الحكمة عملت الرحمة عملها وطلبت أثرها من غير مُعارض. يوضحه الوجه الحادي عشر: هو أنّ العفو أحب إليه من الانتقام، ولهذا

[100ب]

(1) حاشية في (س، ق 128ب) مفادها: 'قف على معني غضبه تعالى'.

ظهرت آثار المحبة في شرعه وقدره، ويظهر كل الظهور لعباده في ثوابه وعقابه. وإذا كان ذلك أحب إليه، وله خَلَقَ الخلق وأنزل الكتب، فهو الذي يده الشفاء لعباده.

الوجه الثاني عشر: أَنَّ الله سبحانه أخبر عن النعيم والشراب أنهما من مُقتضى رحمته ومغفرته، ولذلك يُضيف ذلك إلى نفسه. وأما العذاب والعقوبة فإتّما هو من مخلوقاته، ولذلك لا يتسمّى بالمُعاقب والمُعذّب، بل يُفَرّق بينهما فيجعل هذا من أوصافه وهذا من مفعولاته، حتى في الآية الواحدة، كقوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ أَتَىٰ آتَا الْعَفْوَ الرَّحِيمُ • وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [الحجر: 49، 50]، وقال: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 98]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأعراف: 167]، ومثلها في سورة الأنعام⁽¹⁾. فما كان من مُقتضى أسمائه وصفاته فإنه يدوم بدوامها، ولا سِيّما إذا كان محبوباً. وأما الشرّ الذي هو العذاب فلا يدخل في أسمائه وصفاته، وإن دخل في مفعولاته لحكمة إذا حصلت زال وفني، بخلاف الخير فإنه سبحانه دائم المعروف لا ينقطع معروفه أبداً. وهو قديم الإحسان، فلم يزل ولا يزال مُحسِّناً على الدوام. وليس من موجب أسمائه وصفاته أنه لا يزال مُعذِّباً ومُعاقِباً على الدوام، فتأمل هذا الوجه تأمّل فقيه في باب أسماء الله وصفاته يفتح لك باباً من أبواب معرفته ومحبته.

يوضحه الوجه الثالث عشر: وهو قول أَعْلَمُ / خَلَقَهُ وأَعْرَفَهُمْ بِأَسْمَاءِ وصفاته (والشر ليس إليك). ولم يقف على المعنى المقصود مَنْ قال: "الشر لا يتقرّب به إليك"، بل الشر لا يُضاف إليه سبحانه وتعالى بوجه، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه. فإنّ ذاته لها الكمال المطلق من جميع الوجوه، وصفاته كلّها⁽²⁾ صفات كمال يُحمد عليها ويُسنى عليه بها، وأفعاله كلّها خير ورحمة وعدل وحكمة لا شرّ فيها بوجه ما، وأسماءه كلّها حُسن، فكيف يُضاف الشر إليه؟ بل الشر من

(1) ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: 165].

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

مفعولاته ومخلوقاته⁽¹⁾، وهو مُنفصل (عنه، إذ فعله غير مفعوله، ففعله خير كله، وأما المخلوق المفعول فيه الخير والشر. وإذا كان الشر مخلوقاً مُنفصلاً)⁽²⁾ غير قائم بالرب سبحانه، فهو لا يُضاف إليه. وهو صلى الله عليه وسلم لم يقل: 'أنت لا تخلق الشر' حتى يُطلب تأويل قوله، وإثما نفى إضافته إليه وصفاً وفعلًا واسماً. فإذا عُرف هذا فالشر ليس إلا الذنوب وموجباتها. وأما الخير فهو الإيمان، والطاعات مُتعلقة به سبحانه، ولأجلها خلق خلقه وأرسل رسله وأنزل كتبه، وهو ثناء على الرب وتحيته وإجلاله وتعظيمه. وهذه لها آثار تطلبها وتقتضيها وتدوم آثارها بدوام مُتعلقها. وأما الشرور فليست مقصودة لقاتها ولا هي الغاية التي خلق لها الخلق، فهي مفعولات قُدرت لأمرٍ محبوب، وجُعِلت وسيلة إليه، فإذا حصل ما قُدرت له اضمحلت ونلاشت، وعاد الأمر إلى الخير المحض.

الوجه الرابع عشر: أنه سبحانه أخبر أن رحمته وسعت كل شيء، فليس شيء من الأشياء إلا وفيه رحمة. ولا يُنافي هذا أن يرحم بما يشق عليه ويؤلمه ويشد كراهته، فإن ذلك من رحمته أيضًا كما تقدّم⁽³⁾. انتهى كلام ابن القيم رحمه الله.

أقول⁽⁴⁾ [البرزنجي]: قد تبين لك أنه لا إجماع أصلاً لا من الصحابة ولا ممن بعدهم، إذ كل من قال بفناء النار والجنة معاً فقد قال بفناء النار وحدها، وكل من قال بفنائها فقد قال بانقطاع العذاب. وكذلك من قال بموت أهل الدارين، أو بموت أهل النار وحدها فقد قال / بانقطاع العذاب. فالشيخ قدّس سرّه لم يخرق إجماعاً ولم يأت ابتداعاً، بل قوله أقرب إلى موافقة الجمهور من هؤلاء، فلا تشنيع ليتوجه إليه، فضلاً عن التبديع، فضلاً عن التكفير. وبالله التوفيق الكبير.

(1) ليست في (ت).

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) إلى هنا نهاية كلام ابن القيم من كتاب حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. وهي في طبعة المجمع من ص 730 حتى 771.

(4) في هامش (ت) 'بلغ مقابلة'.

ثم أقول: إن ما مشى عليه هذان الحافظان الجليلان ابن القيم وشيخه ابن تيمية نهاية في التحقيق عند من صادفته العناية وساعده التوفيق. وقد ورد من ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، أنه قال: "استنى الله أمر النار أن تأكلهم"، عزاه في الدر المنثور إلى ابن جرير عنه. وكذلك في آية الأنعام: ﴿قَالَ أَتَأْتُونَكُم خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128]، وهذه الآية أصرح في الاستدلال على هذا الملعب من آية هود: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ • خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 106-107]، فإنه يحتمل أن يكون جملة: "لهم فيها زفير وشهيق" في موضع الحال من فاعل الظرف، أو من النار، وأن الاستثناء: إما من كونهم في النار، أو من قوله: "لهم فيها زفير"، أو من "خالدين". فيكون معنى الاستثناء على الأول إلا ما شاء ربك، فلا يكونون في النار على هذا الوجه، من كونهم لهم فيها زفير وشهيق؛ وعلى الثاني يكونون في النار لا على الوجه المذكور، والمآل واحد؛ وعلى الثالث فلا يكونون خالدين فيها على ذلك الوجه من العذاب. وأما آية الأنعام فهي صريحة في أن الاستثناء من الخلود إلا بقيد كونهم كذا، حتى يرد الاستثناء إلى القيد. وما أنسب ختم الآية بقوله: "حكيم عليم"، فإن حكمته اقتضت أن يؤدبهم هذه المدة المديدة، لأنه عليم يعلم أنهم لو أخرجوا قبل تلك المدة لعادوا لما نهوا عنه، حيث إنهم لم يتموا مدة إقامة الحدود عليهم، فإنه قبل تلك المدة اقتضت الحكمة⁽¹⁾ أن يقال لهم: ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَرِيَكُمُ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبا: 30]، و﴿إِنَّكُمْ مَنكِتُونَ﴾ [الزخرف: 77]، و﴿أَنصَبُوا فِيهَا وَلَا تَكَلِّمُوا﴾ [المؤمنون: 108].

[جواز خلف الوعيد]

وما نقله ابن القيم عن الشيخ قُدس سرّه في الفصوص، وذكره الشيخ في

مواضع من الفتوحات وغيره من جواز خلف الوعيد فقد ورد / في الأحاديث ما

[102]

(1) في (س) الملة.

يدلّ له، فقد روى أبو يعلى في مُسنده: ثنا هبة بن خالد ثنا سهيل بن حزم ثنا ثابت البناني عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((من وعده الله على عملٍ ثوابًا فهو مُنجز له، ومن أوعده على عملٍ عقابًا فهو بالخيار)). وقال الواحدي في الوسيط في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 93]، الأصل في هذا أن الله يجوز أن يخلف الوعيد، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. ثم قال: وأخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا أحمد بن خليل ثنا الأصمعي قال: 'جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو ابن العلاء فقال: يا أبا عمرو أيخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرايت من أوعده الله على عملٍ عقابًا أيخلف الله وعيده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العُجَمَةِ أتيت يا أبا عثمان؟! إن الوعد غير الوعيد، إن العرب لا تُعَدُّ عِيًّا ولا خلْقًا أن تَعِدَّ شَرًّا ثم لا تفعله، بل ترى ذلك فضلًا وكرمًا، (وإنما الخلف أن تَعِدَّ خيرًا ثم لا تفعله)⁽¹⁾. قال: فأوجِذني هذا في كلام العرب، قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وَاتِي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ

لَمْخْلِفٍ إِنْعَادِي وَمُنْجِزٍ مَوْعِدِي

قال: والذي ذكره أبو عمرو مذهب الكرام، ومُستحسن عند كل أحد تخلف الوعد، كما قال الرّبي الموصلي:

إِذَا وَعَدَ الشُّرَاءُ أَنْجَزَ وَعْدَهُ

وَإِنْ أَوْعَدَ الشُّرَاءُ فَالْعَفْوُ مَا يَنْعُهُ

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال: الوعد حق العباد على الله، إذ ضمن لهم إذا فعلوا ذلك أن يُعطِيَهُمْ كذا، ومن أولى بالوفاء من الله تعالى. والوعد حقّ تعالى على العباد، إذ قال: لا تفعلوا كذا فلأنّي أعدّ بكم، ففعلوا، فإن شاء عفا وإن شاء أخذ، لأنّه حقّه، وأولاهما العفو والكرم لأنّه غفور رحيم. انتهى كلام الواحدي.

(1) ما بين قوسين ليس لي (س).

[مذهب أهل السنة وخلف الوعيد]

أقول [البرزنجي]: لا يتم مذهب أهل السنة في جواز العفو عن الذنب و"لو لم يتب"، إلا بالقول بجواز خلف الوعيد، ولا يعني في ذلك ما قالوا من أنه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من كل صنف من العصاة ولو واحد:

أما الأول؛ فلأنه تعالى قد وعد العفو والغفران المطلق فقال: ﴿وَسَقُتُوا / عَنِّي﴾ [الشورى: 25]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [النمر: 53] وأمثالهما. ويدخل في ذلك جميع آيات قيد الغفران بالمشيئة، لأن الخصم يمنع الجواز مطلقاً، فإذا جاز مع المشيئة فقد بطل قوله. وأيضاً فإنه تعالى لا يغفر إلا بالمشيئة، كما أنه لا يفعل⁽¹⁾ شيئاً إلا بالمشيئة⁽²⁾، فالتقييد بالمشيئة قيد لازم، وكلما غفر فقد أخلف الوعيد. بل نقول: يجب خلف الوعيد وإلا لزم خلف الوعد، وهو نقص لا يجوز على الله، بخلاف خلف الوعيد فإنه كمال وكرم وفضل. فوجب أن يخلف الوعيد لئلا يلزم خلف الوعد الذي وعده في الآيات المتقدمة.

وأما الثاني؛ فإنه أوعد كل العصاة لأن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 93]، ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: 68]، وأمثالهما من صيغ العموم، فعم الوعيد كل فاعل لذلك الذنب، فإذا عفا عن بعضهم، ولو أنفذ الوعيد في طائفة منهم، فقد لزم خلف الوعيد المتعلق بالكل، وهو واضح، وبالله التوفيق.

فتمك يديك بهذا التحقيق، وغير هذا بجانب الحق لا يليق، وانظر: ﴿وَلَا يَأْتِلُ﴾⁽³⁾ [النور: 22]، النازل في وعيد الصديق، واعتبر به، فإنه سبحانه بمكارم الأخلاق أحق من كل حقيق.

(1) في (س) يعطي.

(2) إلا بالمشيئة، ليت في (هـ).

(3) الآية كاملة: ﴿وَلَا يَأْتِلُ أَرْلُوا الْفَصْلَ يَنْكُرُ وَالْتَعَةِ أَنْ يُوَفَّقُوا لَوِي الْقَرْفَ وَالسَّيْكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْمُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 22] نزلت هذه الآية في توفد أبي بكر (ر) لمسطح في قضية الإمك.

ثم نقول [البرزنجي]: قد استدلَّ الشيخ قُدس سرّه على مذهبه بعد أن أثبت الإمكان العقلي والوقوع الكشفي المُتَّفَق عليه من أهل الكشف كما مرّ نقله بأدلة من العقل والنقل، بل في الحقيقة ما استدلَّ إلا بالنقل لما ذكر أنّ العمدة في الأمور الأخروية النصوص:

أولها: قوله تعالى في حق أهل النار: ﴿خَلِيلِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُومُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾⁽¹⁾ في سورة هود، [هود: 107].

ثانيها: قوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ في الأنعام، [الأنعام: 128].

ثالثها: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ فِيهَا آفَاقًا﴾ [النبا: 23].

رابعها: قوله تعالى: ﴿جَزَاءً وَكَفَّارًا﴾ [النبا: 26].

خامسها: قوله تعالى: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156].

سادسها: قوله تعالى: ((سبقت رحمتي غضبي))، رواه مسلم بهذا اللفظ من حديث ابن عينة عن أبي الرناد عن أبي هريرة. ورواه الشيخان من حديث مغيرة ابن عبد الرحمن الخزاعي عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله / صلى الله عليه وسلم: ((لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ))، وفي لفظ لمسلم: ((لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ قَوْقُ الْعَرْشِ إِنَّ رَحِمَتِي غَلَبَتْ غَضْبِي))، ولفظ مسلم: ((تغلب)). وهو عند البخاري وحده من حديث مالك عن أبي الزناد بلفظ: ((إِنَّ رَحِمَتِي سَبَقَتْ غَضْبِي))، وممن رواه عن أبي هريرة أبو عطاء وصالح بن سينا. وروى الخليلي في الديباج عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إِذَا فُرِغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ خَلْقِهِ أَخْرَجَ كِتَابًا مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، إِنَّ رَحِمَتِي سَبَقَتْ غَضْبِي وَأَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مِثْلُ أَهْلِ الْجَنَّةِ، أَوْ قَالَ: مِثْلِي أَهْلُ الْجَنَّةِ، مَكْتُوبٌ بَيْنَ أَعْيُنِهِمْ عُقُودُ اللَّهِ)).

[103]

(1) ورد في النص: خالدين فيها إلا ما شاء ربك.

سابعها: حديث الشفاعة واتفاق الأنبياء على قول: ((إنَّ ربِّي غضب اليوم غضبًا لم يغضب مثله قبله، ولن يغضب مثله بعده))، وهو في الصحيحين وغيرهما. وهو يقتضي أن يكون غضب الله في ذلك اليوم أشدَّ ما يكون قط، فيكون ما بعده أهون منه. والدليل على ذلك (أنَّ الأنبياء يقولون في ذلك اليوم: "نفسى نفسى"، ولا يقدرون على الشفاعة، إلَّا خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم. وبعد ذلك)⁽¹⁾ يشفع الأنبياء والعلماء والمؤمنون، ويشفع "أرحم الراحمين" عند "المُتَّقِم". وهو أوضح دليل على أنَّ الغضب بعد ذلك اليوم في التنزُّل. ولَمَّا كانت النار صورة غضب الله تعالى، وقد اشتدَّ في ذلك اليوم، اشتعلت⁽²⁾ النار إلى مقرِّ تلك الثوابت، فلَمَّا سكن الغضب لا بدَّ من سكون النار أيضًا، إمَّا بانطفائها أو بعدم إحراقها وإيلامها، وهما الملهبان.

ولَمَّا وردت آيات وأخبار في الخلود كقوله تعالى: ﴿خَلِيلِينَ يَبِ لَا يَبْقُونَ عَنْهَا حَوْلًا﴾ [الكهف: 108]، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِخَرَجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: 167]، ونحوهما، اختار الشيخ [ابن عربي] قُدَّس سرَّه جمعًا بين النصوص أنهم خالدون فيها لكنهم لا يتألَّمون بها، ولا يتسرمد عليهم العذاب. وهو توسط بين إفراط القول بخلود العذاب وتسمرده، ولا سيَّما على الموحدين من أصحاب الكبائر، كما تقول به المعتزلة والخوارج وغيرهم، وبين تفريط القول بفناء الجنة جهنم، مرادًا بها المكان المخصوص معًا، أو فناء جهنم بمعنى المكان المحدود⁽³⁾ وحدها. فإنَّ الوسط هو القول ببقاء الجنة وبقاء جهنم بهذا المعنى، وفناء العذاب: إمَّا بفناء النار وانطفائها أو بفناء الألم مع بقاء النار.

وأجاب الشيخ قُدَّس سرَّه عن آيات الخلود بما سمعت من أنها إنما تدلُّ على خلود النار دون العذاب⁽⁴⁾ - ونحن نقول بخلود النار - وطلب من الخصم نصًّا / صريحًا لا يقبل التأويل في خلود العذاب ليقبله، وأوَّل قوله تعالى: (اب)

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

(2) في (م) اشتدت.

(3) في (هـ)، (م) وردت العبارة على النحو الآتي: "أو فناء جهنم بمعنى المكان وحدها المحدود".

(4) في (م) من أنها القول إنما يدل.

﴿حَالِينَ مِمَّا وَسَّهَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ خِلا﴾ (طه: 101)، بأن الضمير عائد إلى حمل الوزر المفهوم من "يحملون"، وهو تاويل حسن مقبول.

لكن بقي عليه قوله تعالى في المائدة: ﴿كَرِهَ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِمَنْ مَا قَدَّسَ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ [المائدة: 80]، (فإن هذا كما ترى نص في خلودهم في العذاب)⁽¹⁾. وقد أسند الخلود إليهم وأثبت الطرية للعذاب، وأضافها إلى لفظ العذاب دون ضميره، حتى يحتمل إعادته إلى غيره. ولم يتعرض الشيخ فُدس سره ولا أحد من ناصري مذهب وشراح كلامه للجواب عنه، ولم يفتن له الأصل أصلاً، ولا يذ من ذكر ما يديه الله تعالى بحسب الوقت:

فقول [البرزنجي]: وبالله العون: إن الآية نازلة في اليهود بدليل قوله تعالى قبلها: ﴿لَمَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَقْتَدُونَ﴾ [المائدة: 78] الآية، والمراد بالذين كفروا في قوله: ﴿يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ المُنافقون، يعني ترى كثيراً من اليهود يتولون المُنافقين، وحبث فلا يخلو إما أن يكون المراد بالعذاب عذاب الدنيا المذكور في قوله تعالى: ضُرب عليهم الذلة والمسكنة أينما تُقفوا وياؤوا بغضبٍ من الله، أو عذاب الآخرة⁽²⁾.

فإن كان الأول؛ فالمراد بالخلود هو الخلود في الحياة الدنيا، بمعنى أنهم ما دامت الدنيا فالذل والمسكنة والغضب لا يُقَارَقُهُم، والخلود بهذا المعنى يزول بزوال الدنيا، كما قاله الشيخ فُدس سره في حمل الأوزار يوم القيامة، وقد مر.

وإن كان الثاني؛ فلما أن تكون الآية عامة بحيث تشمل الفساق أيضاً كما يدل عليه ما رواه ابن أبي حاتم والخرائطي وابن مردويه والبيهقي، وضَعَفَهُ، عن حذيفة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((يا معشر المسلمين إياكم

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

(2) ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَنْ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ يَدِ اللَّهِ وَخَيْلِ بْنِ الْفَالِقِ وَيَأْذُ مَسْخَرِينَ اللَّهُ وَصُرِيَتْ عَلَيْهِمُ السَّكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 112]. ﴿وَضَعَفَهُ﴾ الذَّلِيلَةُ وَالسَّكَنَةُ وَمَاؤُهُمْ مَسْخَرُونَ مِنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 61].

والزنا فإن فيه ست خصال ثلاث في الدنيا وثلاث في الآخرة))، وقال في الآخروية: ((سخط الله وسوء الحساب والخلود في النار))، ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَيْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (المائدة 100) الآية، فالخلود / حيث لا يس المراد به الأبد ياتفاق أهل السنة، إذ لم يفلولوا بخلود الرماء في النار، (104) فالمراد بالخلود المكث الطويل، نظير ما قالوا به في قاتل النفس.

أو تكون خاصة أريد بها اليهود خاصة أو مطلق الكفار، وحيث فالجواب

من وجهين:

أحدهما: إن هذا مطلق، وقوله تعالى في هود: «لَمْ يَأْتِ زَيْبٌ وَشَيْقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» (هود: 106، 107) مُقَيَّد، فيحمل المطلق على المُقَيَّد. بيانه أن كونهم لهم في النار -في حال كونهم فيها- زفير وشهيق، هو عذابهم. فكأنه تعالى قال: «خالدين في العذاب إلا ما شاء الله»، فكان الخلود في العذاب مُقَيَّدًا بالمشيئة، فلم تكن الآية دليلًا على نمرد العذاب.

الثاني: أنه غاية هذا أنه وعيد، وقد مرّ جواز إخلاف الوعيد، بل وحوبه عليه تعالى، وقد دلت الظواهر المُتَقَدِّمة، والكشف الصحيح على أن هذا الوعيد وأمثاله في حق أهل النار مُخَلَّف، فلا نصّ هنا لا يقبل التأويل، والشيخ قدس سره إنما طلب النص الذي لا يقبل التأويل. والله يقول الحق وهو يهدي السيل.

هذا إن أريد بالعذاب حقيقة التي هي الألم، أما إن أريد به أسبابه من النار والأغلال والحميم والغساق ونحوها، فالشيخ [ابن عربي] قائل بخلود العذاب بهذا المعنى.

على أنني أقول [البرزنجي]: إن السؤال ليس بوارد من أصله، فإن الآية دلت على خلودهم في العذاب، فالمعنى: أنهم خالدون في العذاب ما دام العذاب، بمعنى أنهم لا يخرجون من العذاب مع بقاءه. وأما إذا انقطع العذاب وفني فإنهم يحصل لهم النعيم بعد انتهاء العذاب. وهذا لا يُنافي خلودهم في العذاب ما دام العذاب، وإنما يُنافي خلود العذاب. وليس في الآية دليل على خلود العذاب نفسه، وإنما فيها الدلالة على خلودهم في العذاب، وفرق بين المقامين، وهذا هو الحق بلا مَين.

وأجاب الشيخ [ابن عربي] قُدس سرّه عن قوله تعالى: ﴿يَذَنَّبَهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْمَذَابِ﴾ [النحل: 88]، بأنّ ذلك لطائفة مخصوصة، وهم الأئمة الذين أضلّوا العامة وأدخلوا عليهم الثُّبّة المُضِلّة، فما أنزلوا من النار إلّا منازل الاستحقاق. أي: ولا يُنافي هذا ما مرّ من أنّ أهل النار لا يُعَذَّبون إلّا بأعمالهم لا غير، وأنّ أهل الجنة ينعمون بأعمالهم وبغيرها من جنة الاختصاص، ومن جنة الميراث، بخلاف أهل النار فإنّه ليس / فيها دركات اختصاص، ولا عذاب اختصاص، ولا عذاب ميراث، لأنّ الإضلال وإدخال الشبه من أعمالهم، فلم يُعَذَّبوا إلّا بأعمالهم.

ثامنها: الحديث الصحيح: ((لا تزال النار تطلب المزيد حتّى يضع الجبار فيها قدمه فنقول: قطني قطني- وفي لفظ: قط قط-، فتزوي ويأكل بعضها بعضًا)).
تاسعها: ما ورد من الأحاديث في أنّ الحسنة بعشر أمثالها أو يزيد، وأنّ السيئة بمثلها أو يفقر.

عاشرها: ما ورد من أنّ الخير منه تعالى ابتداء والشر منه جزاء.

حادي عشرها: أنّه تسمّى بالرحيم ولم يتسمّ بالغضوب.

ثاني عشرها: ما مرّ من أنّ ما له مُستند من أسماء الله تعالى فهو سرمدى، وما لا فغير سرمدى.

إلى غير ذلك من الأدلة مُنضمّة إلى الكشف الصحيح كما تقدّم، فلا يتوجّه إلى الشيخ [ابن عربي] تشييع بتكفير ولا تبديع، وبالله التوفيق العليم السميع.

[البرزنجي] ثمّ نقول: قد علمت أنّ ما ذهب إليه الحافظان ابن تيمية وابن القيم لا يرد عليه شيء من تلك الإيرادات، لأنّهما لا يقولان بالخروج من النار، ولا بعدم الخلود فيها ما دامت موجودة، ولا بتخفيف العذاب وتغييره. ولم يرد نصّ بخلود النار أصلًا، إنّما وردت النصوص بالخلود في النار ما دامت موجودة، وأمّا بخلود النار نفسها فلا، بل وردت الأحاديث بإطفائها⁽¹⁾ كما مرّت مُفصّلة.

(1) في (ها) بانطفائها.

فهذا المذهب حقيق بالاعتماد، ويُمكن رد قول الشيخ⁽¹⁾ إليه بضرب من التأويل يُهتدى إليه من مُتفرقات كلامه وإشارات أعلامه. وذلك أنه قال: إنّ جهنم اسم لما تحت مقعر فلك الثوابت إلى أسفل سافلين، يعني كل ما هو تحت حيطه الصور، ويدخله التغيير والتبديل، وما فوق مُحلب الفلك المذكور إلى مقعر العرش هي الجنة. فجهنم إذن محلّ النار وليست عين النار، بل النار والزمهرير والزقوم والحميم والغساق وغير ذلك كلّها ممّا أُعدّ للعذاب فيها، وإنّ جهنم تحتوي على السماوات والأرض على ما كانت عليه السماء والأرض، إذ كانتا رتقًا فرجعت إلى صفتها من الرتق.

وقال [ابن عربي]: إنّ التوحيد والعلم والإيمان والرحمة باقية أبدية سرمدية؛ لأنها مُستندة إلى الأسماء الإلهية، أي: لأنه تعالى / من أسمائه الواحد (105) والعليم والمؤمن والرحمن والرحيم، وإنّ الشرك والجهل والكفر والغضب فانية مُتناهية مُتقطعة لعدم استنادها إلى الأسماء الإلهية.

وقال: إنّ النار صورة غضب الله تعالى وليست صورة قهره، والعذاب من صفة الغضب لا من صفة القهر. قال في الباب الحادي والستين:

«وهي محلّ الغضب، وهو النازل بهم، فإنّ الغضب هو عين الألم، (ومن لا معرفة له يقول: إنّ جهنم مخلوقة من صفة القهر الإلهي، وإنّ الاسم القاهر هو رتبا، والتجلي لها، ولو كان الأمر كما قاله لشغلها بنفسها عما وُجدت له من التسلط على الجبابرة، ولم يُمكنها أن تقول)⁽²⁾: "هل من مزيد"، ولا أن تقول: أكل بعضها بعضًا⁽³⁾». انتهى.

ولّا لكان الخلق كلّهم معذبين، أي: لأنّ الله تعالى هو القاهر فوق عباده، فمن أسمائه القاهر والقهار، وليس من أسمائه الغضوب أو الغضبان، فهو قاهر يقهر الجميع، وليس يغضب على الجميع⁽⁴⁾.

(1) ليست في (ت)، والشيخ هو ابن عربي.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 332. وفي (س) ورد "أكل بعضي بعضًا".

(4) "على الجميع" ليست في (ت).

وأثبت الرؤية لأهل النار قال: فَإِنَّ اللَّهَ مَا أَرْسَلَ الْحِجَابَ عَلَيْهِمْ مُطْلَقًا، وَإِنَّمَا قَالَ يَوْمئِذٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمُنْجِرُونَ﴾ [المطففين: 15]، فَأَغْلَظَ عَلَيْهِمْ فِي حَالِ الْغَضَبِ فَجَعَلَهُمْ مَحْجُوبِينَ، فَأَوْرَثَهُمْ ذَلِكَ الْحِجَابَ أَنْ جَعَلَهُمْ يَضْلُوْنَ الْجَحِيمَ، لِأَنَّهُ قَالَ بَعْدَ قَوْلِهِ لِمَحْجُوبِينَ: ﴿ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ﴾ [المطففين: 16]. وَأَتَى بِقَوْلِهِ: "ثُمَّ" فَمَا صَلُّوا الْجَحِيمَ إِلَّا بَعْدَ وَقُوعِ الْحِجَابِ، وَلِذَلِكَ قَيَّدَهُ بِـ "يَوْمئِذٍ". لِذَلِكَ أَيْضًا فَمَعْنَاهُ⁽¹⁾ هَذَا، بَلْ مَنْطُوقُهُ، أَنَّ الْحِجَابَ شَرْطٌ لصلِّي النَّارِ، فَمَعْنَى ارْتِفَاعِ الْحِجَابِ يَجِبُ أَنْ يَنْقَطِعَ صَلِّي النَّارِ لَوْجُوبِ انْتِفَاءِ الْمَشْرُوطِ بِانْتِفَاءِ شَرْطِهِ، فَإِنَّ مِنْ "الْقَوَاعِدِ الْكَلْبَةِ" أَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَشْرُوطِ. وَقَالَ أَيْضًا قُتْسِرَ سِرَّهُ:

"وَلَمْ يَخْلُ إِنْسَانٌ وَلَا مُكَلَّفٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَلَى خُلُقٍ مِنَ أَخْلَاقِ اللَّهِ⁽²⁾، وَإِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى ثَلَاثَةَ خُلُقٍ، فَلَا يَدَّ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ مِنْ مُؤْمِنٍ وَكَافِرٍ عَلَى خُلُقٍ مِنْ أَخْلَاقِ اللَّهِ، وَأَخْلَاقُ اللَّهِ كُلُّهَا حَسَنَةٌ حَمِيدَةٌ. فَكُلُّ ذَاتٍ قَامَ بِهَا خُلُقٌ مِنْهَا وَصَرَفَهُ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ ذَلِكَ الْخُلُقُ، فَلَا يَدَّ أَنْ يَسْتَعْذِبَهُ حَيْثُ كَانَتْ مِنْ جَنَانٍ وَنَارٍ، وَأَنَّهُ "فِي كُلِّ ذِي كِبْدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ"، وَلَا يَدَّ أَنْ مَخْبُوءٌ كُلُّ إِنْسَانٍ عَلَى أَمْرٍ مَا مِنْ خُلُقٍ لِلَّهِ تَعَالَى، فَلَهُ أَجْرٌ مِنْ ذَلِكَ. فَدَرَكَاتُ النَّارِ / هِيَ دَرَكَاتُ، [105ب] مَا لَمْ يَنْقَطِعِ الْعَذَابُ. فَإِذَا انْتَهَى إِلَى أَجَلِهِ الْمُسْقَى، عَادَ ذَلِكَ الدَّرَكُ فِي حَقِّ الْمُقِيمِ فِيهِ دَرَجَةٌ لِلْخُلُقِ الْإِلَهِيِّ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ يَوْمًا.

وَلَمَّا جَعَلَ اللَّهُ فِي الْمُكَلَّفِ عَقْلًا وَتَجَلَّى لَهُ، كَانَ مِنْ جِهَةٍ عَقْلُهُ وَنَظَرُهُ عَقْدَ وَعَهْدٍ لَهُ، أَلْزَمَهُ ذَلِكَ النَّظَرَ الْعَقْلِيَّ، وَهَرِ الْاِفْتِقَارَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالذَّاتِ وَأَمَثَالِهِ. ثُمَّ بَعَثَ إِلَيْهِ رَسُولًا مِنْ عِنْدِهِ فَأَخَذَ عَلَيْهِ عَهْدًا آخَرَ عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي "الْمِيثَاقِ الْأَوَّلِ"، فَصَارَ لِلْإِنْسَانِ مَعَ اللَّهِ عَهْدَانِ: عَهْدٌ⁽³⁾ عَقْلِيٌّ وَعَهْدٌ شَرْعِيٌّ، وَأَمْرُهُ بِالرِّفَاءِ بِهِمَا، بَلْ طَلَبَهُ الْحَالُ بِذَلِكَ لِقَبُولِهِ⁽⁴⁾.

(1) فِي (س) سَنَهُمْ.

(2) لَيْسَتْ فِي (ت).

(3) فِي (ت) عَقْدٌ.

(4) الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ، ج 3، ص 435-436 بِاخْتِلَافَاتٍ طَقِيفَةٍ لَا تَخْلُ بِالْمَعْنَى.

وقال:

«إن في الرؤية⁽¹⁾ الأولى - (يعني التي في الموقف والجنان)⁽²⁾ - أول ما يدخلونها ليعظم الحجاب على أهل النار بحيث لا يكون عندهم عذاب أشد من ذلك، فإن الرؤية التي⁽³⁾ تكون قبل انقضاء أجل العذاب وعموم الرحمة الشاملة، وذلك ليعرفوا ذوقاً⁽⁴⁾ عذاب الحجاب. وفي الرؤية الثانية - أي: ما تكون⁽⁵⁾ بعد ذلك - تعم الرحمة. ولهم - أعني: لأهل الجحيم رؤية من خوطت أبواب النار على قدر ما اتصفوا به في الدنيا من مكارم الأخلاق. فإذا نزل الناس في الكتيب للرؤية تجلّى الحق تجلياً عاماً على صور الاعتقادات في ذلك التجلي الواحد، فهو واحد من حيث هو تجلّ، وهو كثير من حيث اختلاف الصور، فإذا رآوه اتصفوا⁽⁶⁾ عن آخرهم بنور ذلك التجلي⁽⁷⁾».

وقال في الباب الثاني والتسعين وثلاثمئة: «ورحمة الامتنان، رحمة الله بأهل النار، إزالة العذاب عنهم، وإن كان مسكنهم ودارهم جهنم. فيرحمهم الله برحمة الامتنان، وهي الرحمة التي في الآية الثالثة بالاسم الرحمن، فثبيل عنهم العذاب، ويُعطِيهم النعيم فيما هم فيه بالاسم الرحمن⁽⁸⁾». وقال من هذا المنوال شيئاً كثيراً.

وقال في الفصوص كما مرّ: «وما ثمّ إلا الاعتقادات⁽⁹⁾، فلكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه وإن شقي زماناً

- (1) في (س) الرواية.
- (2) من البرزخية وليست في الفتوحات.
- (3) في الفتوحات المكية: الأولى.
- (4) في (س) ذوق.
- (5) في الفتوحات المكية: إلى ما يكون.
- (6) في الفتوحات المكية: اصبروا.
- (7) الفتوحات المكية، ج 3، ص 442.
- (8) الفتوحات المكية، ج 3، ص 550، بتصرف.
- (9) في (ت) الاعتقاد، وما أثبتاه من الفصوص، طبعة عفيفي، ص 114.

ما في الدار الآخرة»⁽¹⁾، إلى أن قال: «فارتفع»⁽²⁾ الألم عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون [نعيم] مُستقلّ زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان»⁽³⁾.- انتهى.

[البرزنجي] فإذا نظرت في هذه المُقلّعات استتجت انطفاء النار، فإنّ النار لما كانت صورة الغضب، والغضب ينتهي حيث لم يكن له اسم إلهي يستند إليه، فإذا انتهى / حقيقة الغضب لزم أن تنعدم»⁽⁴⁾ صورته وببديل العذاب بالنعيم. وهم في مكانهم، وهو من جهنّم، لما علمت أنّ جهنّم اسم لما بين مقعر فلك»⁽⁵⁾ الثابت إلى أسفل سافلين. فصدق أنّهم خالدون في جهنّم، وصدق أنّ النار مُنطفئة، وصدق أنّهم مُنعمون في دارهم، وصدق أنّهم لم يخرجوا من النار، بل النار فنت. غاية أنّهم في جهنّم باعتبار المكان لا باعتبار العذاب. وإذا لم يُعذبوا فيها، بل نُعموا وأبدل ما فيها من النار بالريح، فصفق أبوابها وتبت فيها الحرجير، فصار مكان الزقوم والحميم خضرة، ومُتّعوا بالنظر إلى وجه الله، وكُتبت وجوههم نصرة، لم يضرهم كونهم في جهنّم باعتبار الاسم، فإنّ جهنّم حيثُ بمنزلة الجنة لهم، بل هي حيثُ طبقة منها، وحيث إنّ مآل الكل صائر إلى الرحمة والنعيم والروح والراحة بفضل الله العليم، استوى في المعنى سكنى الجنان والجحيم.

ولا يردّ عليه أنّ الله حرّم الجنة على الكافرين فكيف يدخلونها، الوارد في بادي النظر على الحافظين، وذلك لأنّ المُراد بالكافرين الأصناف الأربعة الذين ذكرهم الشيخ وهم المُجرمون، وهم على قوله: لا يدخلون الجنة، بل ينعمون في جهنّم.

(1) فصوص الحكم، ص 114.

(2) في (ت) فإن ارتفع.

(3) فصوص الحكم، ص 114. وعبارة "في الجنان" ليست في (ت).

(4) في (م) يلوم.

(5) ليست في (ت).

وأما الجواب عنه من جهة الحافظين فهو أن يُقال: حرّمها عليهم قبل استيفاء الحدود منهم، فلا يدخلونها قبل ذلك. فكلام الشيخ قُتس سرّه سالم من ذلك على هذا الوجه الذي حملنا كلامه عليه. وقد أشار قُتس سرّه إلى هذا إشارة قريبة من التصريح في جواب السؤال الخمسين ومئة في بركة أهل البيت حيث قال:

«فكذلك أمة محمّد صلى الله عليه وسلّم (لو خلدت في النار لعاد العار والقدح في منصب النبي صلى الله عليه وسلّم (إلى أن قال): (فلا يبقى⁽¹⁾ في النار موحد ممتن بعث إليه رسول الله صلى الله عليه وسلّم)⁽²⁾، بل ولا أحد ممن بُعث إليه يبقى شقيّاً، ولو بقي في النار فلأنها ترجع عليه برّداً وسلاماً. (...) فإنه من حين بُعث انطلق على جميع من في الأرض من الناس أمة محمّد إلى يوم القيامة، فالمؤمنون منهم يُحشرون معه، وغير المؤمنين به يُحشرون إليه. وقد أعلم أنّه ما أرسل إلا رحمةً للعالمين، ولم يقل: للمؤمنين خاصةً.

(إلى أن قال) وقد قيل له: ما بعثك الله سبّاً ولا لعناً، أي: لا تطرد عن رحمتي من بعثتك إليه، ولو كان كافراً، وإنما بعثتك رحمةً. (إلى أن قال) فعند ذلك يظهر بركته ورحمته فيمن بُعث إليهم بما يرحمهم الله به، وينقلهم من النار إلى الجنان، ومن حال الشقاء إلى حال السعادة، وإن كانوا مُخلّدين في النار. (إلى أن قال) فيأمر بتبديل حال الشقاء عنه بحال السعادة، وأن يخلق عليه خلق الرضا وإن بقي محبوباً، فيصير له ذلك الدار والمنزل مُلكاً له، وبهيه له ربه مُلكاً، ويرجع عذابه نعيمًا، وهو أبلغ في / القلوة، هذا إن كانت تلك الدار (س) سكناء، أو يأمر بإخراجه إلى منازل السعداء.

فهكذا الناس يوم القيامة في بركة أهل البيت (ممن بعث إليه صلى الله عليه وسلّم، فما أسعد هذه الأمة، وإن اعتبر أهل البيت)⁽³⁾ اعتبار الباطن إذ

(1) في (ت) فلم يبق، وما أثبتناه من بقية النسخ موافق للفتوحات.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

كان كلَّ شرع مُتقدِّم شرع محمَّد، فتكون أمة محمَّد صَلَّى الله عليه وسلَّم من آدم إلى آخر إنسان يوجد، فيكون الكل من أمة محمَّد صَلَّى الله عليه وسلَّم. فقال الكل "بركة أهل البيت"، فبعد الجميع. ألا تراه يقول يوم القيامة: أنا سيّد الناس، فلم يخص ولم يقل: أنا سيّد أمتي⁽¹⁾، ثم إنّه ما ذكر بعد هذا إلا حديث الشفاعة⁽²⁾.

انتهى ملخصاً، وهو كالصريح فيما ذكرت لك.

وقد مرّ أنّه قال: إنّ بعض أهل الكشف قال: إنّ النار تنطفئ وإنّه ينبت فيها الحرجير، ولم يردّ عليه بل أقرّه. فإن كان هذا البعض هو نفسه فهذا هو الذي فهمنا، وإن كان غيره فقد ارتضاء. فتمسك بهذا، فإنّه من سوانح الغيب وجواذبه، وبالله التوفيق. فالقولان مُتقاربان بل هما واحد في المعنى، قلّله الحمد بجميع أسمائه الحسنی، والله أعلم.

قال [الكازروني]: ثم إنّ الشيخ رحمه الله ذكر في عذوبة عذاب أهل جهنم طوراً آخر لا بدّ من إيراد لتكون هذه الرسالة جامعة لأَمْهات كلام الشيخ، قال في الباب العشرين وثلاثئة:

«اعلم أنّ دار الأشقياء وملائكة العذاب هم في تعظيم الله وتمجيده كما هم ملائكة النعيم ودار النعيم لا فرق، كلّهم عبد مُطيع، الواحد ينعم لله، والآخر ينتقم لله. وكذلك القبضتان، وهما العالمان: عالم السعادة وعالم الشقاء⁽³⁾، ما منهم جارحة ولا فيهم جوهر إلا وهو مُسَبَّح لله مُقَدَّس لجلاله، غير عالم بما تصرّفه فيه النفس المدبرة له المكلفة التي كلّفها الله تعالى عبادته والوقوف⁽⁴⁾ بهذه الجوارح، وبالعالم ظاهره عند ما حُدّ له. فلو علمت الجوارح ما تعلمه النفس من تعين ما هو معصية وما هو طاعة ما وافقته على مخالفة أصلاً، فإنّها ما تُعاین شيئاً

(1) ليست بي (ت)، وقد وضع مكانها إشارة إلى الهاش ولكنّها لم تكتب في الهامش.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 127.

(3) في (ت) الشقاوة.

(4) في (هـ) الوقوف.

من الموجودات إلا مُسَبَّحًا لله مُقَدَّمًا لجلاله. غير أنها قد أعطيت من الحفظ القوة العظيمة، فلا تصرفها النفس في أمر إلا وتحفظ على ذلك الأمر وتعلمه، والنفس تعلم / أن ذلك الأمر طاعة أو معصية. فإذا وقع الإنكار يوم القيامة عند السؤال من (107) هذه النفس يقول الله تعالى لها: نبعث عليك شاهدًا من نفسك، فتقول في نفسها: مَنْ يشهد عليّ؟ فيسأل الله الجوارح عن تلك الأفعال التي صرفها فيها، فيقول للعين: قول لي فيما صرفك؟ فتقول له: يا رب نظري إلى أمر كذا وكذا، (وتقول الأذن: أصغى بي إلى كذا وكذا، وتقول اليد: بطش بي في كذا وكذا، والرجل كذلك)⁽¹⁾، والجلود كذلك، والألسنة كذلك (...). فيقول الله تعالى: هل تنكر شيئًا من ذلك؟ فيحار ويقول: لا، والجوارح لا تعرف ما الطاعة ولا المعصية. فيقول الله تعالى: ألم أقل لك على لسان رسولي وفي كتبي: لا تنظر إلى كذا، ولا تسمع إلى كذا، ولا تسع إلى كذا، ولا تبطش بكذا، ويُعَيَّن له جميع ما تعلق من التكليف بالحواس، ثم يفعل كذلك في الباطن فيما حجب عليه من سوء الظن وغيره.

فإذا عذبت النفس في دار الشقاء بما يمس الجوارح من النار وأنواع العذاب، فأما الجوارح فتستعذب جميع ما يطرأ عليها من أنواع العذاب ولذا سقي عذابًا لأنها تستعذبه، كما تستعذب ذلك خزنة النار حيث تنعم لله وكذلك الجوارح حيث جعلها الله محلًا للانتقام من تلك النفس التي كانت تحكم عليها. والآلام تختلف على النفس الناطقة بما تراه في ملكها وبما ينقلها إليها الروح الحيواني. فإنَّ الحس ينقل للنفس الآلام⁽²⁾ في تلك الأفعال المؤلمة. فالجوارح ما عندها إلا النعيم الدائم في جهنم، مثل ما هي الخزنة عليه مُمَجَّدة مُسَبَّحة لله تعالى، مُستعذبة لما يقوم بها من الأفعال، كما كانت. فيتخيَّل الإنسان أنَّ العضو يتألم لإحساسه في نفسه بالآلم وليس كذلك، إنما هو المُتَأَلِّم بما تحمله لجارحة. (ثم قال بعد أسطر) ولو كانت الجوارح تتألم لأنكرت كما تنكر النفس وما كانت تشهد⁽³⁾.

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) في (ها) الآلم.

(3) الفتوحات المكية، ج 3، ص 75.

فإن قيل: اتفق أهل الإسلام أن العذاب على الروح والجسد كليهما، وعلى هذا فالمعذب كلاماً لا النفس فقط.

قلنا [الكازروني]: مراد أهل الإسلام بهذا إثبات الحشر الجسماني، خلافاً للفلاسفة القائلين بالحشر الروحاني فقط. فمرادهم أن الجسد يُعاد ويدخل النار ويُحرق بالنار ويكون محلاً للضرب والنكال، لا أن الجسد يدرك الألم لأن المدرك / هو النفس، والجسد آلة الإدراك. والشيخ قدس سره قد صرح بأن الجسد محلّ لأسباب العذاب فلا إشكال، وكلام الشيخ مبني على أن للأجسام مع قطع النظر عن الأرواح إدراكاً يُناسب ذواتها لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا بِسَبِّحٍ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44]، والتسبيح فرع العلم.

ومُحقق عند هذه الطائفة العلية أن كل شيء حي مُسَبِّح، لا بتسبيح حالي كما يقول علماء الظاهر، بل بتسبيح قالي. وجميع أهل الكشف مُتفقون على هذا، وظواهر الآيات والأحاديث عليه تدل، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْجَبَارَةِ لَنَا يَتَفَرَّجُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾⁽¹⁾ [البقرة: 74] الآية، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَيْنَا طَائِفِينَ﴾ [فعلت: 11]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَحُوتُ أَخْبَارُهَا﴾ [الزلزلة: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَالطَّيْرُ صَفَّتْ كُلٌّ قَدِّعَ صِلَانَهُ وَتَسْبِيحُهُ﴾ [النور: 41]، وقوله تعالى حكاية عن سليمان: ﴿فَلَمَّا مَطَّاقُ الطَّيْرِ﴾ [النمل: 16]، وقوله تعالى عن الهدمد: ﴿لَعَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾ [النمل: 22]. وقوله صلى الله عليه وسلم: «(إِنَّ المؤذّنَ يشهد له مدى صوته من رطبٍ ورياسٍ)»، و«(إِنَّ السُّنَّةَ في العبد الذّهاب من طريق والرجوع من أخرى يشهد له الطريقان)». وسبّح الحصى في يده صلى الله عليه وسلم، وكلمه البعير والظلي، وأجابه الشجر فجاءه وسلم عليه، وأمثال ذلك لا تُحصى.

فإن قيل: لو كانت تلك الأشياء حجة ناطقة عالمة لم يكن كلامها مُعجزة، وقد عدّوها من المُعجزات. قلنا: لما كان نطقها وتسبيحها خفياً على سائر الخلق كان ظهوره بركة صلى الله عليه وسلم عين الإعجاز. هذا معنى كلامه.

(1) ﴿وَإِنَّ مِنَ الْجَبَارَةِ لَنَا يَتَفَرَّجُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَنَا يَنْفَعُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ النَّارُ وَهُوَ فِيهَا لَمَّاسٌ بِمَنْ حَشِيَّةِ أَهْلِ دَمِ أَهْلِهِ بِكَيْلٍ مِمَّا سَتَرُونَ﴾ [البقرة: 74].

قلت [البرزنجي]: قال الشيخ قُدس سرّه في الباب الحادي عشر:

«ولا يفقه نسيجه إلا من أعلمه الله به وفتح سمعه، كما فُتح سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومَن حضره من أصحابه لإدراك نسيج الحصى في كفه الطاهرة. وإنما قلنا: فُتح سمعه إذ كان الحصى ما زال مذ خلقه الله تعالى مُبتحاً بحمد موجدّه، فكان خرق العادة في الإدراك السمي لا فيه⁽¹⁾. انتهى، والله أعلم.

قال [الكازروني]: والعلماء "القشيريون" يؤولون هذه الظواهر بغير موجب تأويلات باردة، وهذا غلط عظيم. وعلى هذا قول الشيخ قُدس سرّه: إنّ عذاب الكفار من العذوبة حق وصدق، ولا يلزم منه /كفر ولا محذور. ولو استوعبنا كلام الفتوحات لكان مُجلّداً عظيم الحجم، وفيما أوردناه كفاية لأرباب الفطانة. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وقد أوردنا جملةً منها فيما مرّ، فليُنظر فيها الناظر بعين الإنصاف ويتجنّب التعصّب والاعتساف، ويخرج عنقه عن رقة التقليد، ويطلب من الله من العلم المزيد، فقد أمر [الله سبحانه] أَعْلَمَ الْخَلْقِ بِذَلِكَ فقال: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، ويترك حرب أولياء الله تعالى ويكون لهم مسلماً. والله أعلم.

[7] [الاعتراض السابع: مسألة إيمان فرعون]

قال [الكازروني] الاعتراض السابع: وهو أنّ الشيخ قُدس سرّه قال في الفصّ الموسوي، وفي الفتوحات المكية: إنّ فرعون حُتم له بالإيمان، وقُبض طاهرًا مطهّرًا، وإنّ سؤاله عن حقيقة الله تعالى وتقدّس بلفظ "ما"؟ صحيح، وهو قوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 23].

وقد طعن علماء الرسوم في هذا الكلام طعنًا كليًا، وقدحوا فيه بأنواع من القدح. والحال أنّ الشيخ قُدس سرّه تكلم في هذا المقام بلسان الشرع والعقل كما سنذكره في الجواب إن شاء الله تعالى. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: نفل الأصل كلام الشيخ قدس سره بعد الأجوبة، وزاد ونقص في عباراته، ثم قال: هذا ترجمة كلام الشيخ في الفتوحات والفصوص، وقد وقع فيه تقديم وتأخير وزيادة ونقص، ولكن لم يفت مُحصل كلامه. وقد رأيت أن أقدم كلام الشيخ قدس سره بالفاظه وعباراته، ثم أشرح في تعريب الجواب، وأزيد عليه ما يمنح به الوهاب.

فأقول [البرزنجي]: قال قدس سره في الفصوص، في الفصل الموسوي:

«ولما وحده آل فرعون في اليم عند الشجر سماه فرعون: موسى، و"المو" هو الماء بالقطبة، و"السا" هو الشجر⁽¹⁾، فسماه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجر في اليم. فأراد قتله، فقالت امرأته، وكانت مُنطقَةً بالنطق الإلهي، فيما قالت لفرعون، إذ كان الله خلقها للكمال، كما قال صلى الله عليه وسلم عنها؛ حيث شهد لها وللمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران. فقالت لفرعون في حق موسى إنه: ﴿قُرْتُ عَيْنِي فِي وَلَكٍ﴾ [القصر: 9]، فيه قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا. / وكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الفرق، فقبضه طاهرًا مُطهرًا ليس فيه شيء من الخبث، لأنّه قبضه عند إيمانه قل أن يكتسب شيئًا من الآثام، والإسلام يَجِبُ ما قبله. وجعله آيةً على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا يأس أحدٌ من رحمة الله تعالى، ف ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّ مِنَ رَفَجٍ﴾⁽²⁾ أَلَّا الْفَرَمُ الْكَافِرُونَ [برسف: 87]. فلو كان فرعون ممن يشي ما بادر إلى الإيمان. فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه إنه: ﴿قُرْتُ عَيْنِي فِي وَلَكٍ﴾ [القصر: 9]، ﴿عَوَى أَنْ يَنْفَعَنَّا﴾ [القصر: 9]، وكذلك رفع، فإنّ الله نفعهما به عليه السلام، وإن كانا ما شعرا بأنّه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك مُلك فرعون وهلاك آله⁽³⁾.

(1) في (ها) شجرة.

(2) في (مر) رحمة.

(3) فصوص الحكم، ص 200.

ثم قال [ابن عربي]:

«وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَهَا رَازًا لَمَّا شَكَ اللَّهُ إِلَيْهِ قَدْ كَلَّتْ فِي عِبَادَتِهِ﴾ [غافر 185]، ﴿إِلَّا قَوْمٌ يُولُون﴾ [يونس 101]، فلم يدل على أنه لا ينفعهم في الآخرة، بقوله في الاستثناء: ﴿إِلَّا قَوْمٌ يُولُون﴾، فأراد أن فللك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان به هذا إن كان أمره أمر مَنْ تيقن بالانتقال في تلك الساعة. وقرينة الحال تقطع أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمضون في الطريق اليس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر، فلم يتيقن فرعون بالهلاك، إذ آمن، بخلاف المحتضر، حتى لا يلحق به. فأمن بالذي آمن به بنو إسرائيل على المتيقن بالنجاة، فكان كما تيقن، لكن على غير الصورة التي أراد.

فنجاة الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجا بدنه كما قال تعالى: ﴿قَالَتُمْ نَجِّيكَ يَدِيكَ لِنَكُونَنَّ خَلْقَكَ آيَةً﴾ [يونس 92]، لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب، فظهر بالصورة المعهودة ميتاً، ليعلم أنه هو، فقد عنته النجاة حياً ومعنى. وَمَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ الْآخِرِيِّ لَا يُؤْمِنُ وَلَوْ جَاءَهُ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوِيَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ⁽¹⁾، أي: يذوقوا العذاب الآخروي. فخرج فرعون من هذا الصنف، هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن. ثم إننا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق / من شقائه، وما لهم في ذلك نص⁽²⁾ يستلون إليه⁽²⁾. - انتهى.

وقال في الباب السابع والستين ومئة من الفتوحات المكية:

«وَأَمْرٌ بِاللَّيْنِ لِلْجَابِرَةِ الطَّغَاةِ، فَقِيلَ لَهَا: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَهُ بِدَكُّرٍ أَوْ يَحْتَقِنُ﴾ [طه: 44]، ولا يؤمن بليين المقال إلا مَنْ قُوَّتُهُ أَعْظَمُ مِنْ قُوَّةِ مَنْ أَرْسَلَ إِلَيْهِ، وَيَطْشُهُ أَشَدَّ. لَكِنَّهُ لَمَّا عَلِمَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ أَنَّهُ قَدْ طَبَعَ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مَظْهَرَ

(1) ﴿وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْكَلْبَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: 97].

(2) فصوص الحكم، ص 211.

للمجبروت، وأنه في نفسه أدل الأذلاء، أمر أن يعامله بالرحمة واللين المناسبة لباطنه، واستنزال ظاهره من جبروته وكبريائه، ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 44]، و"لعل" و"عسى" من الله واجبتان، فيتذكر بما يُقَابَل به من اللين والمسكنة ما هو عليه في باطنه، ليكون الظاهر والباطن على السواء.

فما زالت الخميرة معه تعمل في باطنه مع الترجي الإلهي الواجب وقوع المترجي به، ويتفوق حكمها إلى انقطاع رجائه وبأسه من أتباعه. وحال الفرق بينه وبين أطماعه، كحال ما كان مُستتراً في باطنه من النلة والافتقار، ليتحقق عند المؤمنين وقوع الرجاء الإلهي، ف ﴿قَالَ مِمَّا أَتَتْهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ وَآلَا مِنْ السُّلَيْمِ﴾ [يونس: 90]، فأظهر حالة باطنه، وما كان في قلبه من العلم الصحيح بالله تعالى. وجاء بقوله تعالى: ﴿الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ﴾، لرفع الإشكال عند الأشكال، كما قالت السحرة: ﴿آمَنَّا بِرَبِّ آلَ مِئِمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [الأعراف: 121-122]، أي: الذي يدعوان إليه، فجاءت بذلك لرفع الارتباب. وقوله تعالى: ﴿وَآلَا مِنْ السُّلَيْمِ﴾، خطابٌ منه للحق سبحانه وتعالى لعلمه أنه سبحانه يسمعه ويراه. فخاطبه الحق⁽¹⁾ بلسان العتب، وأسمعه ﴿الَّذِي﴾ أظهرت ما كنت تعلمه ﴿وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْفَاسِقِينَ﴾ [يونس: 91] في أتباعك، وما قال: أنت من المفسدين، فهي كلمة بشرى له عرفنا بها لنرجو رحمته مع إسرافنا وإجرامنا.

ثم قال: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ﴾، فبشره قبل قبض روحه ﴿بِذِكِّكَ لِنُكُونِ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً﴾ [يونس: 92]، يعني لتكون النجاة لمن يأتي بعدك آية، علامة إذا قال ما قلته يكون له النجاة مثل ما كانت لك. وما في الآية أن بأس الآخرة لا يرتفع، ولا أن إيمانه لم يُقبل، وإنما في الآية أن بأس الدنيا لا يرتفع / عمن نزل به إذا آمن في حال رؤيته، إلا قوم يونس. فقله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ﴾ [يونس: 92]، إذ العذاب لا يتعلق إلا بظاهرك، وقد أريت الخلق نجاته من العذاب، وكان ابتداء العرق عذاباً، فصار الموت فيه شهادة

(1) ليت في (س)

خالصة نزيهة لم يتخللها معصية. فُقْبِضَتْ على أفضل عمل وهو التلَفُّظ بالإيمان، كل ذلك حتى لا يقنط أحد من رحمة الله، والأعمال بالخواتيم. فلم يزل الإيمان بالله يجول في باطنه، وقد حال الطابع الإلهي⁽¹⁾ في الخلق بين الكبرياء واللطائف الإنسانية، فلم يدخلها قط كبرياء.

وأما قوله تعالى: ﴿فَلَنْ يَكُ بِنَفْعِهِمْ إِيْمَانُهُمْ لَنَا رَأَوْا بَأْسًا﴾ [غافر: 85]، فكلام مُحَقِّق في غاية الوضوح، وأن النافع هو الله، فما نفعهم إلا الله⁽²⁾. وقوله تعالى: ﴿سَلَّتَ اللَّهُ إِلَهِي قَدْ خَلَّتْ فِي عِبَادِيَّةٍ﴾ [غافر: 85]، يعني الإيمان عند رؤية البأس الغير المُعتاد، وقد قال تعالى: ﴿وَقَفَّ يَسْطُو مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: 15]، فغاية هذا الإيمان أن يكون كُرْهًا، وقد أضافه الحق إليه سبحانه، والكراهة محلها القلب، والإيمان محلّه القلب. والله تعالى لا يأخذ العبد بالأعمال الشاقة عليه من حيث ما يجده من المشقة فيها، بل يُضَاعَف له الأجر، وأما في هذا الموطن فالمشقة منه بعيدة، بل جاء طوعًا في إيمانه، وما عاش بعد ذلك، كما قال في راكب البحر عند ارتجاعه: ﴿مَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 67]، فنتجاهم، فلو قبضهم الله عند نجاتهم لماتوا مرّخين، وقد حصلت لهم النجاة. فقبض فرعون ولم يؤخر في أجله في حال إيمانه لئلا يرجع إلى ما كان عليه من الدعوى. ثم قوله تعالى في تميم⁽³⁾ قصته هذه: ﴿وَإِنَّ كِبْرًا مِّنَ النَّاسِ عَنَّا لَمَآ يَكُونُ لَنَنفِلُوكَ﴾ [يونس: 92]، وقد أظهرت نجاتك آية، أي: علامة على حصول النجاة، فغفل أكثر الناس عن هذه الآية، وقضوا على المؤمن بالشقاء.

وأما قوله تعالى: ﴿فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ [هود: 98]، فما فيه نصّ أنه يدخلها

(1) في (ها) الإلهي الذاتي.

(2) في هامش (س، ق 1140) تعليق بقلم الناسخ: "قوله فما نفعهم إلا الله، فيه أن النافع والضرار وإن كان في الواقع هو الله تعالى والأسباب صورية، لكن ليس لمقام مقام إفادة هذه العقيدة، بل المُتبادر في أمثاله الإسناد إلى السبب الصوري كما في: ﴿وَلَا تُفْعَلُهَا شَقَقَةً﴾ [البقرة: 123]، كما لا يخفى."

(3) كلمة تميم ليست في (ت)، وأثبتناها من بقية النسخ، وهذا مُطابق للفتوحات.

معهم، بل قال الله تعالى ﴿أَطِيعُوا أَمْرًا مَعْرُوفًا﴾ [غافر: 46]، ولم يقل: أدخلوا فرعون وأهله ورحمة الله أوسع من حيث أن لا يقبل إيمان المضطر، وأي اضطراب أعظم من اضطراب فرعون في حال الغرق، / والله تعالى يقول: ﴿أَمْ يَحْسِبُ أَنَّ الْمُتَضَرِّعِينَ لَهُ رُفْعًا وَتَكْتُمُ السَّمْعُ الْأَعْمَى﴾ [الزلزال: 62]، ففقرن للمضطر إذا دعاه الإجابة وكشف السوء عنه. وهذا من الله خالصًا، وما دعاه في البقاء في الحياة الدنيا خوفًا من العوارض أو يُحال به وبين هذا الإخلاص الذي جاءه في هذه الحالة. فرجع جانب لقاء الله على البقاء باللفظ بالإيمان، وجعل ذلك الفرق ﴿تَكَلَّ الْأَجْرُ وَالْأَرْثُ﴾ [النازعات: 125]. فلم يكن عذابه أكثر من غمر الماء الأجاج وقبضه على أحسن صفة. هذا ما يُعطي ظاهر اللفظ، وهذا معنى قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَن يَخْشَى﴾ [النازعات: 126]، في أخذه نكال الآخرة والأولى، وقدم ذكر الآخرة وآخر الأولى ليعلم أن ذلك العذاب، أعني: عذاب الفرق، هو نكال الآخرة، فلذلك قفمها في الذكر على الأولى، وهذا هو الفضل العظيم. فانظر يا ولي ما أثرت مخاطبة اللين، وكيف أثمرت هذه الثمرة، فعليك أيها التابع باللين في الأمور فإن النفوس الآية تنقاد بالاستمالة⁽¹⁾. انتهى بحروقه.

وقال قُتَيْبُ سَرَّةٍ في الباب الثامن والتسعين⁽²⁾ ومثله:

«التوحيد الثاني عشر من نَفْسِ الرَّحْمَنِ هو قوله تعالى: ﴿حَقَّقْ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ مَا أَتَى أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنِّي مَأْمَنْتُ بِهِ نَوًّا إِسْرَافِيْلَ﴾ [يونس: 90]، هذا توحيد الاستغاثة، وهو توحيد الصلة، فبأنه جاء بـ "الذي" في هذا التوحيد وهو من الأسماء الموصولة. وجاء بهذا ليرفع اللبس عن السامعين كما فعلت السحرة لما آمنوا برب العالمين، فقالت: ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [الأعراف: 122] لرفع اللبس من أذهان السامعين، ولهذا توعدهم. ثم تم وقال: ﴿وَمَا مِنَ السَّالِمِينَ﴾، لما علم أن الإله هو الذي يُنقاد⁽³⁾ إليه ولا ينقاد هو

(1) فتوحات مكة، ج 2، ص 276-277.

(2) في (س) النسي. ويوجد في دمشق (س)، ق 141 (حاشية مفادها: 'بلغ'.

(3) ليست في (س).

لأحد. قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: 'اهللت بما اهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم'، وهو لا يعرف ما اهل به، فقبل منه مع كونه اهل على غير علم مُحَقِّق، فأحرى إذا كان على علم مُحَقِّق.

فأعلم بذلك فرعون لِيُعْلِمَ قومه رجوعه عما كان ادّعاء فيه من أنه ربهم الأعلى. فأمره إلى الله، فإنّه آمن عند رؤية البأس، وما نفع في مثل ذلك أحد الإيمان فرفع عنه عذاب الدنيا إلا قوم يونس، ولم يتعرض / للآخرة. ثم إن الله (س) تعالى صدّقه في إيمانه بقوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَيْتَ قَوْلَهُ﴾ [يونس: 91]، فدل على إخلاصه في إيمانه. ولو لم يكن مُخْلِصًا لقال تعالى فيه كما قال في الأعراب الذين قالوا: آمنا: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِسُوا وَلَكِنْ قُرُلُوا أَتَلَمَّاءَ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]. فقد شهد الله تعالى لفرعون بالإيمان، وما كان الله ليشهد لأحد بالصدق في تروحيده إلا ويجازيه به، ويعد إيمانه فما عصى الله تعالى، فقبله الله، إن كان قبله، طاهرًا.

والكافر إذا أسلم وجب عليه أن يغتسل، فكان غرقه غسلًا له وتطهيرًا، حيث أخذه الله تعالى في تلك الحالة نكال الآخرة والأولى، وجعل ذلك عبرة لمن يخشى. وما أشبه⁽¹⁾ إيمانه بإيمان من غرغر، فإنّ المُغرغر موقن بآته مُفارق قاطع بذلك، وهذا الغرق هنا لم يكن كذلك لأنه رأى البحر ببسًا في حقّ المؤمنين، فعلم أنّ ذلك كان لهم بإيمانهم فما أيقن بالموت، بل غلب على ظنه الحياة. فليس منزلته منزلة من حضره الموت فقال: ﴿إِنِّي بُنْتُ الْكَفَرِ﴾ [النساء: 18]، ولا هو من الذين يموتون وهم كفار، فأمره إلى الله. ولما قال الله تعالى له: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ كُنْ مِنَ الْإِيمَانِ﴾ [يونس: 92]، كما كان قوم يونس، فهذا إيمان موصول، وقدم الهوية في ضميره ليلحق بتوحيد الهوية⁽²⁾. انتهى.

وقال في موضع آخر من هذا الباب:

(1) حاشية في (س، ق 141ب) مفادها: قوله: 'وما أشبه' فهي لا تعجب كما لا يخفى.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 410.

«قال لموسى وهارون: ﴿قُولَا لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾» [طه - 44]، والترجي من الله تعالى واقع، كما قالوا في: "عسى"، فإنهما كلمتا⁽¹⁾ ترج. ولم يقل لهما: "لعله يتذكر أو يخشى في ذلك المجلس ولا بُدَّ"، ولا خلصه للاستقبال الأخروي، فإنَّ الكلَّ يخشونه في ذلك الموطن. فجاء بفعل الحال الذي يدخله الاحتمال بين حال الدنيا وبين استقبال التأخير للدار الآخرة، وذلك لا يكون مُخلَصًا للمستقبل إلا بالسين أو سوف. فالذي ترجى من فرعون وقع، لأنَّ ترجيه تعالى واقع. فأمن فرعون وتذكر وخشي كما أخبر الله تعالى، وأثر فيه لين قول موسى وهارون، ووقع الترجي الإلهي كما أخبر، فهذا يدلُّك على قبول إيمانه، لأنَّه لم ينصَّ إلا على ترجي التذكر والخشية، لا على / الزمان⁽²⁾. - انتهى.

وقال في الباب الخامس والأربعين وأربعمئة:

«فآداب الأولياء آداب الأرواح الملكية، ألا ترى أنَّ جبريل يأخذ حمأة البحر فيلقمه فرعون حتى لا يتلفظ بالتوحيد، ويُسابقه مُسابقة غيرة على جناب الحق، مع علمه بأنَّه قد علم أنَّه لا إله إلا الله، وغلبه فرعون، فإنَّه قال كلمة التوحيد بلسانه كما أخبر الله تعالى عنه في كتابه العزيز⁽³⁾. - انتهى.

فهذه عباراته في فصوصه وفي فتوحاته سقتها بالفاظها ليتأمل الناظر المُنصف فيها، فيراها مُنطبقة على الشرع المين، فيحسن ظنه بأولياء الله أجمعين.

[نقد البرزنجي للشعراني في قصة "الدس"]

تنبيه: وقع للشعراني في كتابه اليواقيت والجواهر أنَّه حَلَفَ بالله أنَّ القول بإيمان فرعون كذب وافتراء على الشيخ قُدس سرّه، وأنَّه دُسَّ في كتابه الفصوص والفتوحات، وأنَّ الفتوحات من آخر مؤلفاته.

(1) ليت في (س).

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 411.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص 60.

وهو عجيب منه، وخلاف الواقع، فإنَّ كلَّ مَنْ له ذوق في كلام الشيخ يعلم أنَّ هذه كلّها عباراته، وأنَّه على طَبَقِ شربه⁽¹⁾. وكيف يُدسَّن قدر كَرَّاس في مواضع عديدة في كلام رجل إمام معروف له تلامذة مُحَقِّقون، علماء أجلاء مُكْتَبون على تصانيفه مُطالعة وقراءة وإقراء، كالصدر القنوي وأضرابه.

ثمَّ إنَّ قوله: إنَّ الفتوحات آخر نأليفه غلط، فقد صرَّح ربيبه وتلميذه وأعظم خلفائه الشيخ القطب المُحَقِّق صدر الدين القنوي في خطبة كتابه⁽²⁾ الفكوك أنَّ الفصوص آخر تصانيفه، ولفظه: "وبعد فإنَّ كتاب فصوص الحكم من أنفس مُختصرات تصانيف شيخنا الإمام الأكمل، قدوة الكمل، هادي الأتمة، إمام الأئمة، محيي الحق والدين أبي عبد الله محمد بن علي العربي الطائي رضي الله عنه وأرضاه به منه. وهو من خواتم منشأته وأواخر تنزلاته"⁽³⁾. هذه عين عبارته. وقد نقل عن الفتوحات في الفصوص، فيقول: فذكرنا هذا في الفتوحات.

(1) في (س، ق 142): "مشربه".

(2) هنا بداية الورقة (142ب) من النسخة (س) وهي تحوي حاشية مُهمّة بخط مُخالف لخط المتن مفادها: "أقول وأنا الفقير إبراهيم الحلبي: إنِّي رأيت نسخة الفتوحات بخط مؤلفها قُلُوس سرّه وهي سبعة وثلاثون مُجلَّدًا، صغيرًا أتى بها من قونية الوزير الأعظم علي باش ابن الحكيم في وزارته الثانية للسلطان محمود خان، وحُملت إلى مسكني في بيت الوزير الأعظم راغب باشا، وهو إذ ذاك رئيس، وكان المُجلَّد السادس والثلاثون مفقودًا فكتب الوزير راغب باشا بيده الكريمة من نسخة محمود أفندي الأسكنداري قُلُوس سرّه تبرّكًا ثمَّ كتب من المسوّدة نسخة، فكان كلُّ جلد بما فيه أجزاء من الكامل، فكانت متين وستة وتسعين جزءًا. وقد نظرت فيها مع نسخ مُتعددة فرأيتها مُتطابقة إلّا بعض تحريف مُعتاد. وأما دعوى الشعراني فلا صحة لها بوجه من الوجود، ثمَّ ردت المسوّدة إلى موضعها من قونية وفي آخر كلِّ مُجلَّد من المسوّدة بخط مؤلفها أيضًا: حضر سماع هذا المُجلَّد عليّ في دمشق فلان وفلان، تارة يعد عشرين وتارة ثلاثين". [انتهت الحاشية].

وأغلب الظنَّ أنَّ إبراهيم بن مصطفى الحلبي، وهو ممن أخذ عن عبدالعلي البابلي، إذ ورد في سلك الدرر للمرادي، أنه كان يقوم بنسخ ومقابلة المخطوطات، ومنه الفتوحات المكية، وقد دُرِّس في جامع السلطان سليم، وأبًا صوفيا، وتوفي سنة 1190هـ انظر أبا الفضل محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، تحقيق أكرم الملبّي، دار صادر، ج 1، ص 46.

(3) صدر الدين محمد القنوي، كتاب الفكوك أو أسرار فصوص الحكم، مُقدمة وتصحيح وترجمة: محمد خواجوي، إيران، انتشارات مولی، 1413هـ، ص 80.

وكانَ الشراري⁽¹⁾ لَمَّا عجز عن توجيه كلامه التجأ إلى الإنكار، وحلف بالله ترخّصاً بأنَّ في الحلف صون عرض الأولياء الكبار، فالله يغفر لنا وله. وقد طبّقاه والله الحمد على الشرع في رسالة سنيها التأييد والعمون للقائلين⁽²⁾ يلحمان / فرهون، لم تُسق إلى مثلها، وسنذكر خلاصتها في هذه الرسالة إن شاء الله تعالى. والله تعالى أعلم.

[7] قال [الكازروني]: الجواب [عن الاعتراض السابع]، اعلم - جعلك الله من العارفين به - أنّه لا بُدَّ قبل الشروع في الجواب من تقديم مقدمات يلزم الرجوع إليها في أثناء الكلام:

إحدها: اللفظ الموضوع لمعنى إن لم يحتمل غيره فهو نصّ ومُحكم. وإن احتمل غيره، فإن استويا بحيث لا يكون أحدهما أولى، فمُشترك ومُشابه، كأنقره للظهر والحيض، وإن كان أحدهما أولى فظاهر، وغير الأولى مرجوح ومُحتمل.

ثانيها: إذا استدلَّ شخص بالنصّ يُطالب الخصم بنصّ مثله، فلا يقابل بظاهر أو مُشترك أو مرجوح. وإذا استدلَّ بالظاهر فيُقابل بظاهر أو بنصّ دون مُشترك أو مرجوح.

ثالثها: إذا استدلَّ شخص بالكتاب أو السنة، فلا يجوز تكفيره ولا تفيقه، لأنّه من أهل القبلة، ولو كان مُخطئاً. فإنّه قد تمسك بالكتاب والسنة وتثبت بذيل النبوة، ولا سيما من كان مُتصفاً بكمال العلم والعمل.

رابعها: منكر "المسائل الاجتهادية" ليس بكافر، لأنّ الكفر هو إنكار ما علّم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلّم به. والإيمان هو التصديق بما علّم بالضرورة مجيء الرسول به. وكذلك إنكار الأحاديث التي وردت برواية الأحاد⁽³⁾ ليس بكفر. وإنكار المفهوم ليس بكفر أيضاً، إلّا أن يكون نصّاً. وبالجُملة فإنكار الأمور الظنية ليس بكفر، إنّما الكفر إنكار الأمور الدينية الضرورية اليقينية.

(1) وردت في المخطوط الشراري وهي نبة مُتناولة أيضاً.

(2) في (ت) للقائلين.

(3) في (س) الأحاديث. وهو خطأ. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

فقد دلّ هذا الكلام على قبول إيمانه بطريق التصييص. فعلى هذا كان الدليل على إيمان فرعون نصّين، وسبب هذا الكلام، يعني قوله: «وَأَلْقَنَ» إلخ... إلى الاحتمال الأول ظاهر، وإلى الثاني مرجوح، والمرجوح لا يُعارض نصّا واحداً، فكيف يُعارض نصّين؟ ونهاية الأمر أن يسلم ظهور هذا الكلام في الاحتمال، والظاهر لا يُعارض نصّا واحداً فكيف يعارض نصّين.

فإن قيل: إنه 'إيمان بأس'⁽¹⁾، وقد قال الله تعالى: «فَلَمَّا يَكُ بِنَفْسِهِمْ يُبَيِّنُهُمْ لَنَا رَأَوْا بَلَسًا» [غافر: 85] الآية.

قلنا [الكازروني]: لنا في الجواب مقامان:

الأول: إن هذه الآية مُحتملة وبيانها في الآية الثانية، فإنها دلت على عدم نفع إيمان البأس، ولم يعلم عدم نفعه في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما، فهذا القدر فيها مُجمل، وبيانه وقع في الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: «قَوْلًا كَانَتْ قَرِينَةً مَّا كُنْتَ تَفْعَلُهَا إِمْتِنَانًا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ / لَمَّا مَاتُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْيَزْيِ فِي الْيَحْيَى [الذِّكْرُ وَنَسَخْنَا مِنْهُمُ الْإِنْجِيلَ] [يونس: 98]، ففهم من هذه الآية أنّ نفع إيمان البأس إنما هو بالنسبة إلى الدنيا، وليس في الآية تعرّض لنفي النفع الأخروي بوجه، فيحتمل أن ينفع في الآخرة. وعلى هذا فليست الآية نصّا في عدم نفع إيمان البأس مُطلقاً في الدارين، بل يحتمل أن يكون مُراد الحقّ جلّ جلاله بتلك الآية ما بيّنه في هذه الآية، وإذا حصل الاحتمال بطل الاستدلال.

فإن قيل: الدليل على عدم نفع إيمان البأس الإجماع.

قلنا [الكازروني]: جواب هذا علم مما مرّ في جواب الاعتراض السادس، فليراجع ما ذكرناه في بيان حجية الإجماع.

المقام الثاني: لا نسلم أنّ هذا الإيمان إيمان بأس، وإنّما يكون إيمان بأس لو كان فرعون قطع رجاءه من النجاة وأيقن بالهلاك. والحال أنّه لم يقطع رجاءه من النجاة، لأنّه كان يُشاهد بني إسرائيل يمشون في البحر يمسّاء، وعلم أنّ ذلك بركة

(1) في (س) بأس.

الإيمان بموسى والله^(١١)، فارع إلى الإيمان وقوي رجا، بسبب الإيمان، ولهذا قال: ﴿أَلَيْسَ مَآءٌ يَدْرِي بَرًّا إِنَّ زَنْجِيرًا يَدْرِي بِشِرَارِ الْإِنسَانِ أَتَمْنَى أَنْ تُجِزَّهُم بِأَنْهَارٍ مَّاءٍ يَدْرِي بِشِرَارِ الْإِنْسَانِ﴾ [يونس: 90]، لعلّه ينجو كما نجت بنو إسرائيل.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَعْتَدٌ لِّرَعُونَ وَمَلَأْتَ رِشْمَهُ وَأَنْتَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ [يونس: 88، 89] يدل على
 (مَلَأَ يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ • قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا) ⁽²⁾ [يونس: 88، 89] يدل على
 أن قوم فرعون آمنوا عند رؤية العذاب الأليم، كما آمن فرعون حينئذ، فإن موسى
 وهارون قد دعوا بذلك، وقد قال تعالى: ﴿قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا﴾، وعلى تقريرك
 السابق يلزم أن يكون إيمان قومه أيضًا صحيحًا، وظاهر الآية يدل على عدم
 صحتها جميعًا، فإن الضمان في قوله: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَاهُنَا﴾ [يونس: 88] يدل على
 قلوبهم إلى قوله: ﴿حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: 88]، راجعة إليه وإليه.

قلنا [الكازروني]: رجوع الضمائر يحتمل أمرين:

أحدهما: أن ترجع إليهم جميعًا.

ثانيهما: أن ترجع إلى الملا فقط، كقولك: جاء السلطان والقوم فأكرموني، يحتمل أن يرجع أكرموا⁽³⁾ إلى السلطان والقوم معاً، وأن يرجع إلى القوم فقط. ويكون / المراد من العذاب الأليم عذاب الآخرة دون الغرق. فيكون قوم فرعون لم يؤمنوا حال الغرق، وإنما آمن فرعون وحده، ولهذا أخبرنا عن فرعون أنه آمن حالة الغرق ولم يخبر عنهم. وفي أكثر مواضع القرآن المراد من العذاب الأليم عذاب الآخرة، ولهذا قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾⁽⁴⁾ (يونس: 96-97)، ولا نحقق الكلمة إلا على الكافر الذي علم الله منه أنه لا يؤمن. فهذا الكلام وإن كان

(۱) ورد فی (ت)، (هـ) آگہ۔

[illegible]

(3) میں (ہ) ضمیر اکرموا۔

(4) وردت الآية على النحو الآتي: "إن الذين حقت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون...".

بالنسبة إلى الاحتمال الأول ظاهراً، وبالنسبة إلى الثاني مرجوحاً، لكن الظاهر لا يُعارض النص، ولا سيما وجانب المرجوح قائم الاحتمال، وإذا تطرّق الاحتمال بطل الاستدلال.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ [هود: 98] الآية، يدل على أن فرعون مع قومه يدخلون النار، وأنهم أتبعوا في هذه الدنيا لعنة، ويوم القيامة حالهم أشد وأقبح.

قلنا [الكازروني]: ورد في الآية الأخرى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]، ولم يقل: أدخلوا فرعون وآله، فجاز أن يكون مراد الله في الآية المُتَقَدِّمَةُ أن قوم فرعون يردون النار دونه، فإن "أوردتهم" فعل مُتَعَدٍّ، فالمعنى أنه أورد قومه، وإذا رجع ضمير "أوردتهم" إلى القوم فضمير "أتبعوا" أيضاً يرجع إليهم.

فإن قيل: فما فائدة قوله: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ﴾.

قلنا: فائدته أنه لما ادّعى الألوهية في الدنيا بالباطل، كان يوم القيامة يمشي أمامهم إلى أن يصلوا إلى النار حيث إنهم تبعوه فيما هو باطل في نفس الأمر، ثم يرجع عنهم ليعلموا أنهم تبعوه بغير حجة، وأنه إنما رجع ببركة إيمانه، أي: فتعظم حسرتهم وندامتهم.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قُلْنَا إِنَّكَ نَكَّالٌ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ [النازعات: 25]، يدل على أنه عذب في الدنيا بالفرق، فيُعَذَّب في الآخرة أيضاً، البتة! حيث ورد بصيغة الماضي الدال على تحقق الوقوع.

قلنا: هذا مُحتمل، ولكن يحتمل وجهاً آخر، وهو أن يكون نكال آخرته [د] ودينه هذا الفرق فقط، ويكون هذا نكتة التعبير بالماضي، ولهذا قدّم الآخرة / على الأولى. ولما كان هذا الاحتمال قائماً سقط الاستدلال.

هذا مُحصل كلام الشيخ رحمه الله تعالى في أمر فرعون، نقحناه بهذا الأسلوب، ومع هذه الأدلة والمباحث.

قال رحمه الله في الفصوص وفي الفتوحات: «وأمره إلى الله»، يعني: أمر

فرعون في قبول إيمانه وعدم قبوله، إلى الله. ومع أنه ذكر في الفتوحات عبارة يُفهم منها أن فرعون ليس من أهل النجاة، بل إنه من أهل الهلاك وفي سلك الكفار، حيث قال في الباب الثاني والسّتين منها:

«المجرمون على أربع طوائف كلها في النار لا يخرجون منها، وهم المُتَكَبِّرون على الله كفرعون وأشباهه ممّن ادّعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله تعالى، فقال: «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» [القمر: 38]، وكذلك نمرود وغيره. والثانية: المُشْرِكُونَ وهم الذين أثبتوا الله، وجعلوا معه آلهة أخرى، فقالوا: «مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» [الزمر: 3]، والطائفة الثالثة: المعقلة، وهم الذين يقولون: لا إله، جملة واحدة، ولم يثبتوا إلهاً لا من العالم ولا من غير العالم. والطائفة الرابعة: المُنَافِقُونَ، وهم الذين أظهرُوا الإيمان للظهر الذي يحكم عليهم، فخافوا على دعائهم وأموالهم وذراريهم، وهم⁽¹⁾ في نفوسهم على ما هم عليه [من اعتقاد]⁽²⁾ إحدى هذه الثلاث الطوائف: إمّا مُعَقِّل أو مُشْرِك أو مُتَكَبِّر. فهؤلاء الأربعة أصناف هم أهل النار الذين لا يخرجون منها، من الجن والإنس.

وإنما كانوا أربعة لأن الله تعالى ذكر عن إبليس أنه يأتينا من بين أيدينا ومن خلفنا وعن أيماننا وعن شمائلنا، فبأتي المُشْرِك من بين يديه، وبأتي المُعَقِّل من خلفه، وبأتي المُتَكَبِّر من عن يمينه، وبأتي المُنَافِق من عن شماله، وهو الجانب الأضعف، فإنه أضعف الطوائف الأربع، كما أن الشمال أضعف من اليمين. وجاء المُتَكَبِّر من عن اليمين لأنه محلّ القوّة، فيتكبر بقوّته. وجاء المُشْرِك من بين يديه فإنه رأى إذ كان بين يديه جهة عينيه، فأثبت وجود الله تعالى ولم يقدر على إنكاره، فجعله [إبليس] يُشْرِك به في ألوهيته. / وجاء المُعَقِّل من خلفه، فإنّ الخلف ما هو محلّ النظر، فقال له: ما ثم شيء، أي: ما في الوجود شيء يقال له: الإله⁽³⁾. - انتهى.

(1) ليست في (ت)، (س).

(2) ليست في (ت)، (س).

(3) الفتوحات المكية، ح 1، ص 301. بصرفه.

وقال في كتاب روح القدس في مناصحة النفس: «إن استعملت سرّ الألوهية ولم تستعمل من هذه الأدوية خرجت مع فرعون ونمرود»⁽¹⁾، وحيث إن الشيخ فقه سرّ مثل أمر فرعون إلى الله في موضع، وقال بكفره في موضع، وصرح بكونه من أهل النار في موضع، علم أنّ ما ذكره في باب إيمانه من قبيل البحث لا من قبيل الاعتقاد فإن قيل: لو كان كذلك فلم قال: «قبضه الله طاهرًا مطهرًا».

قلنا (الكازرومي): لما قرّر دليل إيمانه ولم يخلُ ذلك الدليل عن قوة قد «طاهرًا مطهرًا»، وهو كذلك. فإنّ إيمانه ثابت، بناء على قوة أدلته، وإذا ثبت إيمانه، وقد صحّ أنّ الإيمان يجب ما قبله، كان طاهرًا مطهرًا. هذا معنى كلامه.

قلت (البرزنجي): (قوله: «وإذا ثبت إيمانه... إلخ» مبنّى على التحقيق. وما قبله وهو قوله: «وحيث إنّ الشيخ» إلخ... كلام خطائي، وذلك أنّه ليس في نمرود نصريح بكفره، وقوله المارّ: «كفرعون ونمرود» يحتمل أن يكون معه كتكبر فرعون، أو كفرعون لو مات على ذلك ولم يتب في آخر عمره، ويبدو أنّ الثاني قوله في: روح القدس الذي نقله الأصل: «إن استعملت سرّ الألوهية ولم تستعمل من هذه الأدوية» إلخ... فإنّ فرعون استعمل دواء التوحيد والثبوت في تحرّ عمره، فلم يكن من أهل النار. ولهذا البحث مزيد تحقيق في كتاب التأييد. و(2) لا بُدّ من إنجاز الوعد بإيراد خلاصة التأييد والعون توضيحًا للمقدم. وتوثيق للمرام.

[خلاصة كتاب التأييد والعون للقائلين بإيمان فرعون للبرزنجي]

فأقول (البرزنجي): لا بُدّ من مقدمات:

أحدها: أنّه قد تقدّم في المُقدمة أنّه لا يجوز إطالة اللسان في أعراض أهل

(1) محمود هراب، شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ط 2، دمشق، 1994، ص 158.

(2) ما بين قوسين ليس في (ت)، وهو من قوله: «قوله: «وإذا ثبت إيمانه»، إلى قول «في كتابنا التأييد، و» والإضافة من بقية النسخ المخطوطة.

لا إله إلا الله، والمُبادرة إلى تكفير أهل القبلة، ومرّ معنى الكفر والإيمان فاستحضر ذلك هُنا.

ثانيتها: لا إجماع على كفر فرعون، فقد نقل السراج المخزومي، وهو دمشقي من تلامذة السراج البلقيني، أنه ذهب إلى القول بإيمان فرعون جمع كثير من السلف، لما حكى الله عنه من النطق بالشهادة، وكان ذلك آخر عهده بالدنيا. بل قال الإمام أبو بكر الباقلاني: "قبول إيمانه هو الأقوى من حيث الاستدلال". وقال العلامة المهائمي: إن البيهقي نقل القول بإيمانه عن جماعة من العلماء، وإن بعض المُفسرين نقل ذلك أيضًا، قال ذلك في رسالته المُسمّاة بـ الرتبة الرفيعة. وأخبرني الشيخ الكامل ميرزا بن محمّد الشامي الدمشقي ثمّ المدني أن حافظ الشام شمس الدين الميداني أخبره أنه رأى في بعض الكتب أنه ذهب إلى إيمانه أربعة عشر من كبار أئمة السلف.

[حجية الإجماع]

وبتقدير وجود الإجماع فلا كفر بمُخالفته (لما قال حجة الإسلام الغزالي

[114ب]

في فصل التفرقة بين الإسلام / والزندقة:

"إنّ الحكم بالتكفير بمُخالفة⁽¹⁾ الإجماع من أغمض الأشياء، إذ شرطه أن يجمع أهل الحلّ والعقد في صعيد واحد، فيتفقون على أمرٍ واحد اتفاقاً صريحاً، ثمّ يستمرّون عليه مدة عند قوم، وإلى تمام انقراض العصر عند قوم. أو يُكاتبهم الإمام في أقطار الأرض فيأخذ فتاويهم في زمانٍ واحد، بحيث تتفق أقوالهم اتفاقاً صريحاً حتّى يمتنع الرجوع عنه والخلاف بعده. ثمّ النظر بعد ذلك في صاحب المقالة، هل بلغه الإجماع؟ إذ كل أحد لا تكون الأقوال عنده مُتواترة ولا مواضع الإجماع عنده مُتميّزة عن مواضع الخلاف، وإنّما يُدرك ذلك شيئاً فشيئاً، وإنّما يعرف من مُطالعة الكتب المُصنّفة في الاختلاف وإجماع السلف. (...) فلاذن كلّ من خالف

(1) ما بين قوسين ليست في (س).

الإجماع ولم يثبت صده فهو حائل وليس بمتكفئ، فلا يمكن تكذيبه، والاستطلاع بمنزلة التحقيق في هذا ليس بالبسير، () فإذا رأيت الفقيه الذي يصح عنه الفقه يجوز في الكثير والتحليل فأعرض عنه (١) انتهى

ثم إن الإجماع مختلف في الاحتجاج به، فقد خالف في 'حجية الإجماع' جمع، والقاتلون بحجته اختلفوا في بعض صوره، كالذي شدَّ عنه بعض المحدثين كواحد واثنين، وكالإجماع السكوني وهو ما أتاه بعض المجتهدين قولاً ومعللاً وانتشر وسكتوا عليه فلم ينكروه، وكالإجماع المسبوق بالخلاف. والمنشور في الأول [أي: ما شدَّ عنه بعض المجتهدين] أنه ليس بحجة ولا بإجماع، وحكاة أبو بكر الرازي من الحنفية عن الكرخي منهم، وفي البحر للزركشي أنه المذهب، يعني: عدم الحجية، ونقله الأملدي عن ابن جرير، وإليه يميل كلام أبي محمد الجويني والد إمام الحرمين. قال الصفي الهندي: والقاتلون بأنه إجماع مُرادهم أنه ظني لا قطعي. والمشهور في الثاني [أي: السكوني] أنه حجة، وهل هو إجماع؟ وجهان لم يرجح الرافعي منهما شيئاً. قال الزركشي:راجع أنه إجماع، وعن الإمام الشافعي رحمه الله أنه ليس بإجماع، لقوله: 'لا يسبب للمساكت قول'. قال الزركشي: 'ومن قال: إنه إجماع أراد أنه ليس بقطعي'. وأما الثالث [المسبوق بالخلاف] فقالت الحنفية: / إنه ظني بمنزلة أحبار الأحاد، ونقل الزركشي عن صاحب التقويم منهم أنه أدنى مراتب الإجماع، وقال الزركشي: الحق أنه مظنون، قال: وإليه يُشير كلام إمام الحرمين. ثم إننا إذا قلنا بأن الإجماع حجة قطعية في غير ما مر من الصور، فالذي عليه الجمهور وصححه القاضي في التقريب والغزالي في كتبه أنه لا يقبل فيه 'أحد الأحاد، فالمقول بالآحاد إجماع وليس بحجة. وقيل: يُقبل، فيجب العمل به ولا يُقيد إلا الظن، وعليه الفقهاء، وصححه المتأخرون، قالوا: ولا يُقضى به

(١١١٩)

(١) المرئي، فبصل للفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 200. والنص كما ورد عند الغزالي يدُ على النحو الآتي: 'وأما ما يستند إلى الإجماع فتروك ذلك من أخفض الأشياء...' يوحى في (س، ق 147) ختم وقف السلطان سليم.

على القواطع والنصوص من الكتاب والسنة المتواترة، كالحال في أخبار الأحاد، فإنها تُقبل في العمليات، دون العلميات.

وقد اتفق المحققون من أهل الأصول والمتكلمين على أن شرط التكفير بمخالفة الإجماع أن يكون المُجمع عليه ممّا علم من الدين بالضرورة، بحيث يشترك في معرفته الخواص والعوام: كحرمة الخمر والزنا، وإلا فإن خفي على العامة: كاستحقاق بنت الابن السدس، وحرمة نكاح المُعتلة بالعدة، فلا يكفر بمُخالفته. ذكر هذا ابن الحاجب، والأمدى، والصفى الهندي، والسيد الجرجاني، والتفتازاني، والعضد، والزركشي، وابن الهمام. ومن قبلهم الرافعي، والنوري، ومن المالكية القرطبي. بل اتفق هؤلاء على أن الكفر بمخالفة الإجماع القطعي ولو كان ضرورياً محلّ خلاف، وإن الذي ذكرناه من الكفر بالضروري دون غيره هو المُختار من ثلاثة أقوال لهم. ثانيها: لا يُكفر بمُخالفته مُطلقاً، ثالثها: يُكفر مُطلقاً، والمُختار التفصيل المذكور. قال العلامة ابن حجر في التحفة:

'وشرطه أن يعلم من الدين بالضرورة، ولم يجز أن يخفى عليه، أما ما لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس، وحرمة نكاح المُعتلة للغير، وما لمُثبته أو مُنكره تأويل غير قطعي بطلان، أو يُعَدُّ من العلماء بحيث يخفى عليه ذلك، فلا كفر بجحده لأنه ليس فيه تكذيب. قال: ومن أفراد قولنا: "وما لمُثبته أو مُنكره" إلخ... إيمان فرعون الذي زعمه قوم، فإنه لا قطع على عدمه، بل ظاهر الآية وجوده. قال: وما تقرّر عُلم خطأ من كفر القائلين بإسلام فرعون، / لأننا وإن اعتقدنا بطلان هذا القول لكونه غير ضروري، وإن فرض أنه مُجمع عليه⁽¹⁾. - انتهى، وهو نفيس جداً.

[1115]

ثالثها: ملهَب أهل الحق من المحدثين والصوفية والمتكلمين أنه لا يلزم من الإيمان والتعلق بالشهادتين عدم دخول النار، ولا عدم التعذيب بها، وإنما

(1) انظر: حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج 9، ص 87، 88.

اللازم عدم الخلود في النار. فكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد في النار، وإن دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد. ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها، بل يخرج من النار كل مؤمن، بل وكل موحد، كما دلت عليه الأحاديث، إذ قد يُعَذَّب بغير الكفر من الذنوب. ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم: ((الإسلام يُحِبُّ ما قبله))، و ((التوبة تُجِبُّ ما قبلها))، أن لا يُعَذَّب إذا مات عف أحدهما، لأنَّ محلَّ ذلك في الذنوب التي بين العبد وربِّه، كالكفر والزنا وشرب الخمر. أمَّا حقوق العباد فلا تسقط بالإسلام ولا بالتوبة، بمعنى الندم، بل لا بُدَّ مع الندم من إيصال الحقِّ إلى صاحبه أو الاستحلال منه. وقد بسطنا القول في هذه المسألة في التأييد والعون، فراجع.

رابعتها: إسلام المُضطر والمُكره مقبول في ظاهر الشرع، فلو قُدِّم إلى السيف للقصاص مثلاً فأسلم، حكمنا بصحة إسلامه، وأنَّ هذا ليس من إيمان البأس، وأنَّ إيمان البأس الذي لا يتفع معه الإيمان هو الذي عَلمَ علماً يقينياً أنَّه مَيّت في هذه الحالة. فلو غلب على ظَنُّه السلامة أو استوى الهلاك والسلامة، أو غلب على ظَنُّه الهلاك ولم يوفن، وآمن، نفعه الإيمان، كأن غرق والساحل قريب أو يُحسن السباحة فأمن فإنه يُقبل منه، وهذا ممَّا لا يُنازع فيه.

خامستها: التوبة مقبولة، والإسلام كذلك، ما لم يغرغر صاحبه. ومعنى الغرغرة أن تتعطل حراشه ويغيب عن الأمور الدنيوية، وتظهر له أمور البرزخ وأحواله، بحيث لا يرى من عنده ولا يسمع كلامه، ولا يرى إلا الملائكة وما قَدَّم من الأعمال، وملك الموت ونحو ذلك. فمضى قَدَّم الشهادة أو التوبة على تلك الحالة قبلت منه، وأدلة هذه المُقدمة / مبسطة في التأييد أيضاً، فليُراجعه [116] من أراد الإحاطة بذلك.

وإذا نهت هذه المقدمات فاستمع لما يُتلى عليك:

فنقول: حاصل كلام الشيخ قُدَّس سرّه في الفصوص والفتوحات الاستدلال على إيمان فرعون بطواهرا، بل بنصوص من القرآن، فلنذكر وجه استدلاله بها، ثم نزيده وضوحاً، مُستعيناً بالله، ومُستمدداً من روحانيته قُدَّس سرّه:

الآية الأولى: قوله تعالى حكاية عن آسية رضي الله عنها: ﴿لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾ [القصاص: 9]. وجه الاستدلال أنها كانت كاملة، أي: مخلوقة للكمال، بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لها بالكمال في الحديث الصحيح: ((كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران)). رواه الشيخان وأحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي موسى رضي الله عنه، وكففت شهادة مُعدلة. وإذا كانت كذلك وجب أن تكون مُنطقه ينطق إلهي، فوجب أن يكون "عسى" في قولها: ﴿عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا﴾ من الله، لأنه هو الذي أنطقها بذلك، ولا شك أن "عسى" من الله تعالى واجب الوقوع، فوجب أن ينفعهما جميعًا. وقد ظهر نفعه صلى الله عليه وسلم إياها بإيمانها بالاتفاق، فيجب أن ينفعه أيضًا تصديقًا لقولها المنطقه هي به بالنطق الإلهي "ينفعنا" بلفظ المُتَكَلِّم مع غيره. وفرعون لم ينفعه في الدنيا إذ لم ينجُ من الغرق، فلزم أن ينفعه في الآخرة، ولا يُمكن نفعه فيها إلا بالموت على خالص التصديق والإيمان. وقد نطق بالإيمان مُخلصًا فوجب أن يُقَبَّلَ إيمانه، وهو المطلوب.

فإن قلت: روى ابن جرير عن محمد بن قيس (أنها حين قالت: قرّة عين لي ولك، قال فرعون: قرّة عين لك أما لي فلا)⁽¹⁾ قال محمد بن قيس: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لو قال فرعون: قرّة عين لي ولك لكان لهما جميعًا)).

قلت: نفى كونه قرّة عين له بالنظر إلى الدنيا، فإنّ عينه كانت قريرة بالملك، وكان موسى سبب زواله على ما كان أخبره به المنجمون والكهّان، فاعتمد قولهم، فأخبر بأنه سبب زوال قرّة عينه التي هي الملك، فكيف يكون قرّة عينه؟ ولو قالها لكان هداه الله تعالى قبل ذلك، وأقرّه موسى على منك، وقرّت عينه بالملك، كما / قرّت بالإيمان. وقد ورد في بعض الآثار أنّ موسى وعده بأربعة أشياء لو آمن، منها: بقاء مُلكه لو آمن حال مُلكه، فلم يفعل. ولو قال: "لي ولك" لكان وفق لما وعده موسى، على أنّه حديث ضعيف، فلا تقوم به الحجّة.

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

فإن قلت: روى النسفي في التفسير عن رهب أن فرعون قال لآسية: "عسى أن ينفعك، وأما أنا فلا أريد نفعه". قال ابن عباس: "لو أن فرعون قال في موسى⁽¹⁾ كما قالت آسية لنفعه الله به، ولكنه أبى ذلك للشقاء الذي كبه الله تعالى عليه".

قلت [البرزنجي]: على فرض صحته يمكن أن يكون معناه لنفعه نفعاً مُمَثِّلاً لنفعها، بأن يكون نفعاً كاملاً في الدارين، ولم يحصل له ذلك للشقاء الذي كُتِبَ عليه من الغرق. على أنه لم يكن مُنْطَقاً بالتطوق الإلهي، ولهذا لم يحكِ الله كلامه، وحكى كلامها.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿قَوْلًا لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 44]، وجه الاستدلال بها أن الله تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول له قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى، والضمير في "له" لخصوص فرعون كما ترى، و"لعل" من الله واجبة الوقوع، كما قالوا في "عسى"، فلا بد وأن يتذكر ويخشى. ولم يفتد التذكر والخشية بالحال ولا بالاستقبال، فيشمل الزمان المطلق الصادق بالحال والاستقبال. ولم يقل: إنه تذكر أو خشي قبل ذلك الوقت، وقد تذكر عند الفرق افتقاره إلى الله تعالى، وخشي عذابه فالتجأ إليه وتبرأ عما سواه، فعلم أن هذا هو التذكر والخشية المترجيان الموعودان بـ "لعل"، فوجب أن يكون قبل إيمانه تحقيقاً لمعنى "لعل"⁽²⁾ من الله تعالى، وقد مرّت الإشارة إلى هذا التقرير في كلام الشيخ المنقول من الفتوحات.

وأقول: لولا أن الله تعالى أراد إيمانه لما أمر رسوله ببلين القول معه، ولقال لهما: أغلظا له القول كما قال لحبيبه صلى الله عليه وسلم في شأن الكفار والمنافقين: ﴿وَأَغْلَظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 73] [التحريم: 9]، فإنه لما أخبر بأن مأواهم جهنم وبئس المصير، وعلم موتهم على الكفر، أمره بالغلظ. ولما علم أن فرعون يموت على الإيمان، أمرهما ببلين القول معه. ألا ترى كيف وصف النبي صلى الله عليه وسلم باللين في حق المؤمنين حيث قال: ﴿فِيمَا رَحِمُوا مِنَّا لَوْ كُنْتَ

(1) "في موسى" ليس بي (ت).

(2) ليست في (ه).

قَطَا ظِلِّ / الْقَلْبِ لَا تَفْشُوا مِنْ حَوْلِكَ» (ال عمران: 159)، ولا شك أن الانفضاض من (117) حوله سبب العذاب، فكان اللين رحمة. فأمر موسى وهارون عليهما السلام باللين مع فرعون لئلا ينفض وينقر منهما.

فائدة: في كتاب أسرار التنزيل قال بعضهم في تفسير قوله تعالى: ﴿قُولَا لَهُ قَوْلًا لِّنَا﴾ [طه: 44]، "معنى ذلك القول اللين أن يقولوا له: وجدت عمرك أربعمة سنة تقول: 'أنا رتكم الأعلى'، فقل مرة واحدة: 'أنت الرب الأعلى' ليفرك لك كفر أربعمة سنة، ويظهر لك من نجاسة الشرك والكفر". - انتهى.

فقد تكفل رسولان عظيمان بأمر الله تعالى له بالنجاة إن أقرّ بالتوحيد مرة، وقد فعل، فوجب أن يقبل منه وفاء من الله تعالى بكفالتهم. فبحان من وسعت رحمته كل شيء، ومغفرته كل ذنب، ولو أسرف. إنه هو الغفور الرحيم.

الآية الثالثة: وهي عمدة الباب وعليها مدار ثبوت المتاب⁽¹⁾، قوله تعالى: ﴿حَقٌّ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ مَا كُنْتُ أَتَى إِلَّا الْإِلَهَ مَا كُنْتُ بِمَوْءَاظٍ عَلَى الْوَيْلِ وَلَا مِنْ السَّيِّئِينَ﴾ [يونس: 90]. وجه الاستدلال بها أن فرعون قد نطق بالشهادة قبل الغرغرة حالة التمكّن من النطق، وذلك لأنه نطق بها قبل أن يدخل حلقه الماء، إذ النطق مع امتلاء الفم والحلق من الماء محال عادة، كما هو معلوم لكل أحد. فلا بد وأن يكون نطق ولم يدخل الماء حلقه، ولا يلزم ارتكاب المجاز في قوله: ﴿مَا كُنْتُ أَتَى﴾ إلى آخره.

فإن قلت: كما أنه تعالى أثبت له القول كذلك أثبت إدراك الفرق إياه، والإدراك هو الإحاطة.

قلت [البَرَزَنَجِي]: نعم، ولكن الفرق هو انغمار الجسد بالماء، ولا ينزم من انغمار ظاهر الجسد دخوله حلقه، وسبب الهلاك هو الثاني دون الأول. فالظاهر أنه لما رأى الماء يغمر عسكره من ورائه، وعلم أنه مدركه نطق بذلك قبل الإدراك التام المانع من النطق حال تمكّنه منه. وكرر الإيمان مرتين أو ثلاثاً بناءً على قراءتي فتح

(1) في (م) الباب.

١١٧] يقال ^(١) على القول بتباين مفهومَي الإيمان والإسلام: إنَّ قوله: "آمنت" / إخبار عن التصديق الحاصل له بقلبه، أي: "صدقت بقلبي"، وقوله "أن لا إله" إلخ... تُنطق بالشهادة التي هي أعظم أركان الإسلام، مع عزمه على الإتيان ببقية الأركان. ومن نطق بها كذلك صَحَّ أن يُقال: إنه من المسلمين، فأخبر عن نفسه بالإسلام، وقال: "أنا من المسلمين"، فمعناه أنني جمعت بين الإيمان ^(٢) والإسلام، وإذا كان كذلك وجب قبوله بوعده الله تعالى الذي لا يخلف الميعاد.

فإن قلت: قد قال تعالى في سورة المؤمن ^(٣): ﴿فَلَرَّ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَلَاءًا﴾ [غافر: ٨٥]، وهذا إيمانٌ عند رؤية البأس، إذ البأس مُقَسَّرُ بشدة العذاب، والفرق منها.

قلت [الترننجي]: الجواب من وجوه:

أحدها: وهو للشيخ رضي الله عنه، إنَّنا لا نسلم أنَّه "إيمان البأس"، لأنَّ "إيمان البأس" هو الإيمان عند تيقن الموت، بأن تظهر له الأمور الأخروية من أحكام الآخرة، ورؤية الملك وغير ذلك، وتعطيل حواسه. وهو قد آمن عند رؤية المؤمنين يمرون في الطريق اليابس راجيًا النجاة بالإيمان، وقد حصل علم ذلك له بالتجربة، فليس إيمانه إيمان البأس بهذا المعنى، فلم يدخل في الآية. وعلى هذا؛ فالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا قَوْمٌ يَبْغُونَ﴾ [يونس: ٩٨]، مُنْقَطِعٌ، لأنهم لم يروا البأس بهذا المعنى.

(١) حاشية في (س، ن ١٥١) مفادها: "بلغ".

(٢) حاشية في (س، ن ١٥١ ب) مفادها: "بلغ".

(٣) وهي سورة غافر، ويطلق عليها اسم سورة المؤمن، لأنها تذكر قصة مؤمن آل فرعون، ذكر البياض في بداية تفسيره لسورة غافر: "سورة المؤمن مكية وآياتها خمس وثمانون". عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البياض، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البياض، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٥، ص ٥١.

فإن قلت: تيقن الموت لا يتوقف على تعطيل الحواس، ومشاهدة الأمور الأخروية، فإن ذلك إيمان الغرغرة. وإنما إيمان البأس هو الإيمان⁽¹⁾ عند البأس⁽²⁾ بالتحقق من الحياة وتحقق الموت. وقد يكون تحققه⁽³⁾ بإخبار الصادق المعصوم. والعلة في عدم قبوله زوال الإيمان بالغيب الذي عليه مدار التكليف، وإيمان فرعون من هذا الثاني، ولهذا عد أكثر المفسرين الاستثناء في حق قوم يونس مُتصلاً.

قلت [البِرَزْنَجِي]: قد مر في المقدمة أن التيقن إنما يحصل إذا أخبره المعصوم بالعذاب المخصوص، وبأماراته وزمانه ومكانه وغير ذلك، ويعلم صدق المُخْبِر ولو مع جحوده، وهو هنا ممنوع. إذ من الجائز أن موسى لم يكن أخبره بالغرق، بل هذا هو الظاهر؛ لأن موسى خرج خفية، ولو أخبره لما تبعه إلى الهلاك، لأنه كان يعلم صدق موسى، وإن كان / يظهر لقومه كذبه ويقول: ﴿وَلَيْيَ لَأُظَنَّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: 37]، وإن لم يُصدِّقه، فانتفى الشرط الأخير. وإنما قلنا: "إنما يحصل" إلخ... لأن قبل الإخبار، يحتمل عنده أن يكون شيء آخر سوى سبب هلاكه، فلا يخرج إيمان فرعون عن الإيمان بالغيب.

قال المُحَقِّق الدواني: "ويدل على أنه ليس إيمان الغرغرة طول الكلام وطول الملام"⁽⁴⁾.

أقول: وطول البشارة إما مر عن الشيخ أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [يونس: 92] بشارة، وأنه قاله تعالى قبل موت فرعون، ومثله لا يكون إلا في حال استقرار الحياة وبقاء العقل والحواس والشعور.

(1) ليست في (س).

(2) ورد في (ت) بعد كلمة "البأس": "بالتحفة"، ولا معنى لها لأن الباء أيضاً بالتحفة، والأصح: اليأس كما أثبتناه.

(3) ليست في (س).

(4) انظر: كتاب إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه للعلامة علي بن السلطان محمد القاري، تحقيق وضبط محمد ابن الخطيب، القاهرة، المطبعة المصرية ومكتبتها، 1964، ص 20.

ثانيها: وهو للشيخ أيضاً، إنَّ المُراد لم يكُ⁽¹⁾ يتفعهم بدفع العذاب عنهم في الدنيا. وفرعون لم ينفعه بهذا المعنى، إذ لم يدفع عنه عذاب الدنيا، وإنما نفعه في الآخرة، فالآية على عمومها. ولا منافاة بين المُراد بها وبين قبول إيمانه، والدليل على هذا المُراد أمور:

أولها: ما قاله الشيخ رضي الله عنه في قوله تعالى في سورة يونس: ﴿مَلَأْنَا كَلْبَ نُوحٍ نَّارًا مَّقْنَعًا لِمُسْتَهْزِئٍ آلِهِ قَوْمَ نُوحٍ لَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِطَاءَ الْيَمِّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي وَاعَقْتُمْ بِالنَّارِ آلَ يُونُسَ﴾ [يونس: 98]، ما نصّه: "فإنَّه تعالى لما استثنى قوم يونس من عدم نفع الإيمان عند البأس، وأثبت لهم النفع على خلاف العادة، بيّن النفع المذكور وفسّره بكشف عذاب الخزي عنهم في الحياة الدنيا، وتمتيعهم إلى حين. فدل على أنَّ النفع المتفي عمّن سواهم هو النفع الدنيوي دون الآخروي"⁽²⁾.

ثانيها: ما نقوله: إنَّ مؤمن آل فرعون قال: ﴿يَقْتُورُ اتَّبِعُونِي أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: 38]، ولا شك أن أتباعه إنما هو في الإيمان بالرسول، فكأنه قال: "آمنوا"، ثم قال: ﴿يَقْتُورُ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا﴾ [غافر: 29]، أي: إن لم تؤمنوا يأتكم بأس الله، فمن ينصركم من بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَكُمْ؟ والعدول من الخطاب إلى التكلم من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ [يس: 22]، (أي: ما لكم لا تعبدون الذي فطركم؟)⁽³⁾ فهو لإمحاض النصيحة أو للخوف، لأنّه كان يكتم إيمانه. وقال اليبضاوي: "إنما أدرج نفسه في الضميرين، لأنّه كان منهم في القرابة، وأراهم أنّه معهم ومُساهم فيما ينصح لهم"⁽⁴⁾. - انتهى. والبأس الذي وعدهم به هو العذاب الدنيوي بدليل / قوله: ﴿إِنِّي لَنَافٍ عَلَيْكُمْ يَوْمَ الْآخِرَاتِ﴾ [غافر: 30]. فدل على أنَّ إيمان البأس عدم نفعه مقصور على عذاب الدنيا، لا أنّه لا ينفع مطلقاً.

(1) ليست في (س).

(2) لم أجده في الفصوص ولا الفتوحات ولا كتاب الدواني!

(3) ما بين فوسيل ليست في (س).

(4) اليبضاوي، ج 5، ص 56.

قال شيخنا [الكوراني] أيده الله تعالى: إن "لسنا" في قوله تعالى في [سورة] المؤمن ﴿لَمَّا رَأَوْا بَأْسًا﴾ على هذا الوجه يكون ظرفاً للنفع لا للإيمان، أي: لا ينفعهم حين رؤية بأسنا.

أقول: [البرزنجي] وظاهره أن الإيمان السابق على البأس لا يدفع البأس، وهو كذلك كما يدل له حديث الخسف بجيش البراء⁽¹⁾، وقوله صلى الله عليه وسلم: ((نعم؛ إذا كثرت الخبث))، لَمَّا قالت أم سلمة رضي الله عنها: "أنهلك وفينا الصالحون؟".

ثالثها: ما نقوله أيضاً: إن قول المؤمن المذكور: ﴿وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَلَيْتَهُ كَذِيبُهُ وَلَئِنْ يَكُ حَقًّا لَيُصِيبَكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُّكُمْ﴾ [غافر: 28]، إشارة إلى أنهم إنما يُصيبهم على تقدير صدقه وعدم إيمانهم به من موعوده العذاب اللبني فقط، فلو كان الإيمان عند البأس لا يرفع كان يجب أن يصيبهم كل الذي يعد لهم لا بعضه.

قال السيوطي في الإتيان:

خرج الآية أبو عبيد على إطلاق البعض وإرادة الكل، "وتعقب بأن موسى كان وعدهم بعذاب في الدنيا وعذاب في الآخرة، فقال: يُصيبكم هذا العذاب الذي في الدنيا، وهو بعض الوعيد، من غير تعرض لعذاب الآخرة، ذكره ثعلب⁽²⁾، - انتهى.

وقال البيضاوي في تفسيره: "لا أقل من أن يُصيبكم بعضه أو يُصيبكم ما يعدكم من عذاب الدنيا، وهو بعض مواعيده، قال: وتفسير البعض بالكل مردود"⁽³⁾، - انتهى.

رابعها: ما نقوله أيضاً: إن الأحاديث الصحيحة الكثيرة دلّت على أن

(1) في (س) الخسوف بجيش اليد.

(2) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1426هـ، ص 151. قد ورد في المطبوع: من غير نفي لعذاب الآخرة

(3) تفسير البيضاوي، ج 5، ص 56، باختصار.

الإيمان يُقبل ما لم يفرغ المكلّف، كما في المُقدمة الثالثة من التأييد والعون، وظاهرها الإطلاق الشامل لذي البأس وغيره. وقال المُحقّق الدواني: إن قوله تعالى: ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (الرمر: 53) الآية، دل على قبول الإيمان مُطلقاً، ولم يُقيد وقتاً ودون وقت ولا شخصاً دون شخص، فدخل إيمان البأس وغيره⁽¹⁾. انتهى.

وأما لم يُقبل من المفرغ لأنّ التكليف قد ارتفع عن المُفرغ، فوجب أن يكون المُراد بالنفع العنفي عند البأس هو النفع الدنيوي جمعاً بين النصوص بحسب / الإمكان، وإعمالاً لها في الحديث والقرآن. (1119)

الوجه الثالث من أوجه الجواب وهو مأخوذ من كلام القيصري⁽²⁾: إن عدم نفع الإيمان بالنظر للعالم عند البأس أكثر من لا كلي، وببانه أن الله تعالى نفى نفع الإيمان عند البأس في آية المؤمن فقال تعالى: ﴿قَلَّ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِسْمُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَلَاءً﴾ [غافر: 85]، وبيّن وحضّ عليه في آية يونس، فقال تعالى: ﴿قَلَّوْلا كَانَتْ قَرِينَةً مِمَّنْ فَتَمَّهَا يَمِينًا﴾ [يونس: 98]، وأثبت نفعه على تقدير وجوده، فتعارضتا، فوجب الجمع بينهما دفناً للتعارض. فيحمل عدم النفع على الأغلب الأكثر، والتوبيخ والتخفيف على النادر الأقل. والمعنى: فلم يك ينفعهم غالباً، وكان ينبغي أن يؤمنوا قريماً كان نفعهم، وإيمان فرعون من الغالب.

فإن قلت: لم يَخْرُجْ إيمانه عن الغالب، حيث لم ينفعه، كما خرج إيمان قوم يونس حيث نفعهم وكشف عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا، وما الحكمة في ذلك؟

قلت: أجاب شيخنا آية الله تعالى بأن قوم يونس اجتمعوا على التوبة والتضرع، ويد الله مع الجماعة، فرحمهم الله بكشف العذاب عنهم. وقوم فرعون لم يتابعوه على الإيمان بل انفرد فرعون عنهم بالإيمان، فعتهم الله بالبلاء.

(1) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 20.

(2) القيصري يشار إلى هذه الفكرة في شرح لصوص الحكم، طهران 1386، ص 1143.

لكثرة الخبث، ويحشرون على نياتهم كما في الحديث الصحيح، فلا دلالة في كونه غرق معهم أن لا يكون قُبِلَ الله إيمانهم. فالتحضير في آية هوس على اجتماع القرية كلها على الإيمان، لينفعهم إيمانهم بركة الجمعية. ويُشير لذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلًا لِّذِي جَاءَهُمْ بِأَسَاسًا فَتَرَعَوْا﴾ [الأنعام: 43]، أي: تصرعوا كلهم ليدفع عنهم العذاب.

أقول: ويمكن أن يكون هذا هو النكتة في ذكر قرية دون شخص واحد.

الوجه الرابع: وهو لنا أيضًا، إنَّ المراد بالباس المنفي عنه نفع الإيمان هو باس الآخرة، والمحضوض على الإيمان عنده الثبوت نفعه فيه هو باس الدنيا. ففي تفسير⁽¹⁾ النسي إنَّ بآسنا قُسر بعذاب القبر، وهو يؤيد ما قلنا، والقرينة على إضافة الباس إلى ضمير العظمة جمعًا بين الضمين. فيكون التوبيخ والتحضير بالنسبة إلى باس الدنيا، وإثبات النفع بالنسبة إليه أيضًا، ونفي النفع بالنسبة / (اب) لباس الآخرة. فإنَّ كل كافر يؤمن عند باس الآخرة لشهوده كل ما أخبر به النبي، فلا يكون إيمانًا بالغيب، وأوّل ذلك من الفرغرة.

ثم رأيت في الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة رواية أبي مطيع، قال أبو حنيفة: "لا يدخل النار إلّا كلّ مؤمن"، قلت: والكافر؟ قال: "هُم مُؤْمِنُونَ يَوْمَنِي"، قلت: وكيف ذلك؟ قال: لقوله عز وجل: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللّهِ وَحَدُّهُ وَسَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ۝ فَتَرَى بَيْنَهُمْ يَتَفَعَّهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: 84، 85] الآية. - انتهى. فهذا هو قد حتم أبو حنيفة الباس في الآية على باس الآخرة، وهو موافق لما اخترناه، والله الموفق.

و'لما' في ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ على هذا الوجه ظرف للإيمان لا للنفع. وليس هذا جواب القيصري، فإنَّ الباسين في كلامه دنيويان، وفي كلامنا أحدهما دنيوي والآخر أخروي، فنفظن.

(1) في (س) تيسير وكتب على الهاشم بخط الناسخ: "لمه تفسير".

الوجه الخامس: وهو لنا أيضًا، إننا نقول: إنَّ إيمان البأس ينفع حتى في الدنيا، ويدفع عن صاحبه العذاب الدنيوي، ولا نلّم أن آية يونس تدلّ على عدم النفع، لأننا نجعل الاستثناء من الكون المنفي، كما ستأتي الإشارة إليه. والمعنى: لم يكن قرية آمنت بأجمعها إلا قوم يونس، فإنهم آمنوا بأجمعهم، ولما آمنوا كذلك كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ببركة الجمعية. ولو اجتمع أهل كل قرية على الإيمان لنفعهم كما نفع قوم يونس، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذْ سَأَلْتَهُمْ نَاسًا ضَرَعُوا﴾ [الأنعام: 43]، أي: لن دفع عنهم بأسنا، ﴿وَلَكِنْ قَتَلْتُمْ قُلُوبَهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 43]، ومن زين له سوء عمله لا يتوب عنه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ﴾ [يونس: 96، 97]، ولا يرد عليه عدم نفع فرعون بهذا المعنى، لأنهم لم يجتمعوا، فحرم بركة الجمعية، وانضمّ إليه كثرة الخبث، فلم ينفعه في الدنيا.

فإن قلت: قد جعل المفسرون آية يونس نافية لنفع الإيمان، ثم منهم من جعل "لولا" نافية، ومنهم من جعلها تحضيضية، لكن بالنسبة لما قبل البأس، وعبرة اليبساوي:

"فهلّا كانت قرية من القرى التي أهلكتها آمنت قبل مُعاينة العذاب، ولم تؤخّر إليه [كما أخر فرعون] ﴿نَعَمْهَا لَيْسَتْهَا﴾ بأن يقبله الله منها ويكشف العذاب عنها، / ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾، لكن قوم يونس ﴿لَقَدْ آمَنُوا﴾ أول ما رأوا علامة العذاب ولم يؤخروه إلى حلوله ﴿كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يونس: 98]. ويجوز أن تكون الجملة في معنى النفي، لنضمن حرف التحضيض معناه، ليكون الاستثناء مُتصلاً، لأنَّ المراد من القرى أهاليها، كأنه قال: ما آمنت أهل قرية من القرى العاصية فنفعهم إيمانهم إلا قوم يونس، ويؤيده قراءة الرفع على البدل⁽¹⁾. - انتهى.

[120]

وقوله: لأن المراد من القرى، إلخ... علة لصحة الاستثناء المُتَّصِل، فإن شرط صحته كون المخرج من جنس المخرج منه كما صرح به الكشف فقال: 'إلا قوم يونس استثناء من القرى لأن المراد أهاليها'⁽¹⁾. - انتهى.

لكن عبارة البيضاوي أحسن؛ لأنه ذكره بعد الاتصال. إذ الاستثناء المُتَّصِل لا يتوقف على ذلك، وإن كان تقدير الأهل واجباً على كل تقدير، إذ الإيمان فعل الأهل لا فعل القرى. وعبارة الكشف موهمة توقف النوعين على ذلك، حيث قال بعد ما مر: "وهو استثناء مُنْقَطِع"، بمعنى: 'ولكن قوم يونس لمّا آمنوا'، ويجوز أن يكون مُتَّصِلاً، والجُمْلَة في معنى النفي، كأنه⁽²⁾ قيل: 'ما آمنت قرية من القرى الهالكة إلا قوم يونس'، وانتصابه على أصل الاستثناء. وقرئ بالرفع على البدل، روي عن الجرمي والكسائي⁽³⁾. - انتهى.

وقال الطيبي في دفع ذلك عنه ما نصه:

"يعني أنّ الاستثناء مُنْقَطِع، وأن قدر أهاليها، لأن أهالي تلك القرى موصوفون بأن يُقال في حقهم: 'هَلَا كانت قرية من قرى آمنت فتفمها إيمانها'، فلا يكونون إذاً موصوفين بالإيمان. ثم قيل: لكن قوم يونس آمنوا، فيصح جعله مُنْقَطِعاً لاختلاف الصفتين. ثم قال الطيبي: فلو جعل مُتَّصِلاً فُسر المعنى لأنه يكون تحضيضاً لأهل القرى على الإيمان النافع، وهو الإيمان في وقت الاختيار، إلا قوم يونس"⁽⁴⁾. - انتهى.

فهذه عباراتهم تدلّ على أنّ الآية نافية للنفع، وأنّ التحضيض إنّما هو بالنسبة لحال الاختيار، أعني ما قبل البأس، وقد جعلتها أنت مثبتة وهو خلاف كلامهم كما ترى.

(1) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج 2، ص 254.

(2) في (س) لأنه.

(3) الكشف، الصفحة نفسها.

(4) انظر: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب وهو حاشية الطيبي على الكشف، تحقيق حمزة محمد وسيم الكري، دبي، حاترة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013، ج 7، ص 573.

قلت [البيرزنجي]: قد اختلف السلف في تفسيرها، فأخرج عبد الرزاق وأبو
[116] الشيخ وابن جرير عن قتادة قال: 'بلغني أن في حرف ابن مسعود: فهلاً /
كانت'. - انتهى.

وفي الكشف. وقرأ أبي وعبد الله 'فهلاً كانت' فزاد عزوها لأبي⁽¹⁾، وهو
طويل على أن 'لولا' تحضيضية. ويؤيده قوله تعالى: ﴿قُلُوبًا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسًا
صَرَعُوا وَلَكِنْ قَتَّ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنعام: 43]، فإن ظاهره أنهم لو لم تقس قلوبهم
وتضرعوا لنفهم، كما تقدم آنفاً.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي مالك في قوله تعالى: ﴿قُلُوبًا كَانَتْ قَرِيَةً
مَأْمَتٌ﴾ [يونس: 98]، يقول: 'فما كانت'، وفي أخرى له عن أبي مالك: 'كل ما
في القرآن 'فلولا' فهو 'فهلاً' إلا حرفين في يونس: ﴿قُلُوبًا كَانَتْ قَرِيَةً مَأْمَتٌ﴾،
والآخر: ﴿قُلُوبًا كَانَتْ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [هود: 116]'، وأخرج ابن المنذر وابن
أبي حاتم عن مجاهد نحوه، وهذا يدل على أنها بمعنى 'ما' النافية.

وعلى كل تقدير فقوله: 'إلا قوم يونس' إما استثناء من الكون أو من
النفع. فإن جعلناه من الكون كان قوله: 'فنفعها' جواباً لـ 'لولا'، أي: 'فهلاً
كانت آمنت فنفعها'، أو علة 'لآمنت' أي: لم تؤمن ليحصل لها النفع
بالإيمان، إلا قوم يونس آمنوا بنفعهم الإيمان، ولو آمن أهل القرى كلها لنفعهم
كما نفع قوم يونس. ويدل على هذا رواية ابن أبي حاتم عن أبي مالك في تفسير
الآية يقول: 'فما كانت قرية آمنت'، وروايته وابن المنذر كليهما عن مجاهد
قال: 'فلم تكن قرية آمنت'، فإن ظاهرهما أن الإيمان ما وجد من أهل القرى
إلا من قوم يونس، لا أنه وجد ولم ينفعهم. ويؤيده أيضاً ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ
أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ مَأْمُونًا وَأَتَقُوا لِغَنَاتِهِمْ بَرَكَتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 96]
الآية، فإن ظاهرهما عدم وجود الإيمان منهم مطلقاً حتى في حال البأس، بليل
قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كَذَّبُوا﴾ [الأعراف: 96]. وإن جعلناه استثناء من النفع كان قوله
تعالى: ﴿فَمَعَهَا﴾ عطفًا على الكون المنفي، أي: لم يوجد الإيمان ونفعه إلا من

(1) الزمخشري، تفسير الكشف، ج 2، ص 254.

قوم يونس، ويكون مدار الاستثناء على المعطوف الذي هو النفع. ويدل على هذا ما رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة في تفسير الآية، يقول: "لم يكن هذا في الأمم قبل قوم يونس، لم ينفع قرية كفرت ثم آمنت حين عاينت العذاب إلا قوم يونس"، فاستثنى الله قوم يونس، ودروا -إلا ابن أبي حاتم- عن ابن عباس قال: "لم تكن قرية آمنت فنفعها الإيمان / إذا نزل بها بأس الله إلا قرية يونس".

وإذ قد علمت اختلافهم، فما اختاروه ليس بأولى منا اختراؤه، على أن الأحاديث المارة في قبول الإيمان ما لم يُغرر بإطلاقها تُساعد ما اخترناه، وهو اللاتق لسعة رحمة الله تعالى، فإن رحمته سبقت غضبه.

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ وَلَدَّ عَصِيَّتَ﴾ [يونس 91] الآية، تدل على عدم قبول إيمانه.

قلت: قال المُحقِّق جلال الدين محمد بن أسعد النوناني:

"إن القاعدة اليانية أنه إذا كان نفي وقيد تسلط النفي على القيد ودمعه، وعلى هذا فالهمزة للإنكار، والإنكار بمعنى النفي، فيكون المعنى 'ما عصيت الآن بل جُبت إيمانك عصيانك'، فيكون نفيًا للقيد. ويجوز أن يكون القيد قيدًا للنفي، والمعنى: حالة عصيانك لم تكن، بل زالت بإيمانك.

وقال ابن هشام في المنفي. الإنكار إما إيطالي، وهو يقتضي أن ما بعد الهمزة غير واقع، ومُدَّعيه كاذب نحو: ﴿أَلَمْ يَكُنْ﴾⁽¹⁾ [الصافات: 149]، وإما توبيخي، فيقتضي أن ما بعده واقع، وأن فاعله مبرم نحو: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ مَآ تَتَّبِعُونَ﴾ [الصافات: 95]، والآية من قيل الثاني.

فيكون المعنى -والله أعلم: 'الآن آمنت'، لا 'الآن ما آمنت'، لأن ما بعد الهمزة واقع، وهو الإيمان المُقَدَّر المملول عليه بقوله: 'آمنت'، ولا يجوز أن يكون المذكور بعدها وهو العصيان، وإلا يلزم الكذب في كلام

(1) في (س) ﴿أَلَمْ يَكُنْ﴾ [رَبُّكُمْ] [بِالْبَيِّنَاتِ] [الاسراء: 40].

الله تعالى! أمّا 'ما قبلنا إيمانك' فلا دليل عليه من الآية بإحدى الدلالات الثلاث، ويجوز أن يكون الهمزة من قبيل العتاب⁽¹⁾ والتعطف في المقال⁽²⁾. - انتهى⁽³⁾ كلام الدواني.

وقد أجاب عنه الشيخ رضي الله عنه بأنّ ذلك لسان العتب⁽⁴⁾، عاتبه الله على تأخير الإيمان، ولم يُقدّمه ليكون قُدوة لقومه، فأوردهم النار ولم يردهم الجنة. - انتهى حاصله.

وتفصيل ذلك؛ أنّ الله تعالى لسعة رحمته يحب توبة العبد ويفرح بها، حتى إنّه ((لأفرّج بتوبة عبده من العقيم الوالد، ومن الضالّ الواجد، ومن الظمآن الوارد))، كما رواه ابن عساكر في أماليه عن أبي هريرة. ورواه أبو العباس ابن تركان الهمداني عن أبي الجون مُرسلاً، ولفظه: ((لله أفرّج بتوبة التائب من الظمآن الوارد، ومن العقيم الوالد، ومن الضالّ / الواجد، فمن تاب إلى الله توبة نصوحاً أنسى الله حافظه وجوارحه ويقاع الأرض كلّها خطاياهم وذنوبهم)). ورواه الشيخان: ((لله أشدّ فرحاً بتوبة عبده من أحدكم إذا سقط عليه بعيره قد أضله بأرض فلاة)). وإذا كان هذا حجة للتوبة كان حجة لتعجيلها كذلك، ولا سيما إذا كان قُدوة، حيث يترتب عادة على توبته ثوبة غيره. ولهذا أعطى الشارع الشريف المُطاع في قومه من قسم المؤلفة رجاء أن يُقتدى به في الإسلام، فإذا لم يعجل بها استوجب العتاب⁽⁵⁾، فعاتبه⁽⁶⁾ على التأخير، وقال ﴿الَّذِينَ﴾.

ثمّ إنّي قد وجدت لما قاله شاهدين من السّنة؛ أحدهما: ما أخرجه أبو

(1) في (س) العقاب.

(2) الدواني، إيمان قريهون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 16-18، باختصار.

(3) حاشية في (س)، ق 155ب) يحطّ مُخالف للأصل مفادها: 'مُراعاة مُطابقة مُجازاة الآخرة لأسبابها الدنيوية يقتضي أن تكون سيره أمامهم إلى طرف المصافة، وهي مُطابقاً لسيره أمامهم في الدنيا في مسافة إلى غايتها التي هي المرتبة التي قُتلت لهم في نهاية أحلهم، ويكون رجوعه عنهم عند الغاية كرجوعه عنهم في الدنيا إلى الإيمان'.

(4) في (ت) الغيب.

(5) في (س) العقاب.

(6) في (س) وما به.

الشيخ عن أبي أمامة قال: فامر الله ميكائيل فأنبأه فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ الآية، والثائب هو التوبيخ. ثانيهما: ما أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي قال: "بعث الله إليه ميكائيل ليعبره فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ﴾ [يونس: 91]. أقول: وفي إرسال ميكائيل، وهو ملك الرحمة دون غيره من الملائكة، إشارة إلى ما قال الشيخ رضي الله عنه. قال الشيخ: "وفي قوله: ﴿وَكُنْتَ﴾ دون أن يقول: "وأنت من المفسدين" بشارة له⁽¹⁾. - انتهى. أي: إنه لم يحكم عليه بأنه مُفسد في الحال الراهنة، وإنما حكى كونه من المُفسدين في الزمن السابق.

أقول [البرزنجي]: وكذلك قوله: ﴿عَصَيْتَ قَبْلَ﴾ دون "وأنت عاص" فيه تلويح لذلك، وفي قوله: ﴿مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ دون "مفسد" تنبيه لطيف على أنه واحد من الفريق، وقد أدرك كثيرًا من أمثاله الرحمة، فلا يدع أن تدرى أيضًا. ولطائف القرآن لا تُحصى. والله الموفق.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿قَالِ يَوْمَ تَسْجُدُ بِدَعْتِكَ لِكَوْنِكَ لِمَنْ خَلَقَكَ رَبُّهُ وَإِنْ كَثُرَ زَيْنَ النَّاسِ عَنْ مَائِنَتِنَا لَتَفْغَلُونَ﴾ [يونس: 92]. وجه الاستدلال بها أن الخطاب في قوله: ﴿تَسْجُدُ﴾ لفرد مُعَيَّن مخصوص من أفراد الإنسان الذي هو فرعون. ومن المقرر المعلوم أن الإنسان هو ما يُشير إليه كل أحد بـ"أنا"، وهو النفس الناطقة دون الهيكل المخصوص، ولهذا لو قُطع أطرافه مثلاً فهو إنسان لم ينقص من إنسانيته شيء. وذكر ذلك البيضاوي في مواضع من تفسيره فقال / في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءُ﴾ [آل عمران: 169] الآية، ما نصّه: "والآية تدل على أن الإنسان غير الهيكل المحسوس، بل هو جوهر مُدرك بذاته لا يفنى بعد⁽²⁾ خراب البدن، ولا يتوقف عليه إدراكه وتألّمه والتذاذه. (قال): ومن أنكر ذلك ولم ير الروح إلا ربحاً وغرصاً قال: هم أحياء يوم القيامة⁽³⁾. - انتهى.

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 276.

(2) حاشية في (س، ق 156 ب) مفادها: "فيه أنه يلزم عليه أن يكون غير الشهداء أحياء".

(3) تفسير البيضاوي، ج 2، ص 48.

ودكر مثله في مواضع أخرى، ويوضحه خطابه إياها بقوله: ﴿يَأْتِيَنَّهَا النَّفْسُ الطَّمَعَةُ تَرْجُو﴾ [المعر 27-28] الآية. وقوله إخباراً عن آل فرعون: ﴿أَكَلُوا بِمَرْصُوكَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [عامر 146]. ومُناداة النبي صلى الله عليه وسلم أصحاب القلب ببلر، وحديث ابن عباس: ((أرواح الشهداء في أجواف طير خضر))، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. وإذا كان الإنسان هو النفس الناطقة علم أن النجاة تعلقت بروح فرعون كاتنة مع جسده ومُصاحبة له، فكأنه قال: تُنجيك بِجُملتك بالروح والجسد، كما هو مدلول "باء المصاحبة". قال في الكشف: "هو مثل قولك دخلت عليه بشيب السفر، أي: معها". - انتهى. فهل يقول أحد دخلت الثياب وحدها مُجرّدة عن اللابس؟ وهو واضح لا يُنكره من يعرف النحو وكلام العرب. وإذا ثبت تعلّق النجاة بالروح والجسد، تعيّن أن يكون في الآخرة، لأنّ النجاة الدنيوية المُتعلّقة بهما لم تقع، بل الواقع للجسد من الخطاب الهلاك لا السّاحة. والنجاة الآخروية لا معنى لها إلا النجاة من النار وعدم الخلود فيها، إذ النجاة بمعنى عدم الموت نعم أهل الدارين جميعاً، إذ الحاصل للكل، ثمّ خلود بلا موت. ولا يُمكن السّاحة بهذا المعنى شرعاً إلا بالإيمان، فوجب قبول إيمانه، وهو المطلوب.

ربما قرّنا لك تبين أن قول الإمام البيضاوي: "﴿يَذْكُوكَ﴾" في موضع الحال، أي يذكرك عارياً عن الروح⁽¹⁾. - انتهى. فيه نظر من وجوه:

أولها: أن الحالة مُسلمة لكن كون معناه ما ذكره ممنوع، بل لا يصح. ونظير ذلك أن نقول: معنى دخلت عليه بشيب السفر، دخلت الثياب عارية منّي، ولا يخفى فساد. والحالة تُفبد معية الحسد بالروح، لا تجرّده عنه، لما علمت أن السّاطب هو الروح، فالإنجاء واقع عليه أولاً وبالذات.

ثانيها: أن قوله: ﴿نَجِّيكَ﴾ فيه إيقاع التّجية / على فرعون المكثى عنه بكاف الضمير، وما ذكره من الإيقاع له على البدن مُجرّداً عن الروح يقتضي أن يخرج على

(1) تفسير البيضاوي، ج 3، ص 123.

ريادة الباء في المفعول، وإبدال بدنك من الضمير بدل اشتعال، وتصريحه بحالته يُنافي هذا، لأنّ الحال مُبَيَّنَّة هيئة المفعول وليست مفعولاً، وهو واضح.

فلان قلت: قد أجاب الطيبي عن هذا بأن أصل الكلام "اليوم تطرحك حناب البحر"، ثمّ سلك طريق التهكم، وقيل: "تُنْجِي بدنك"، ثمّ لمزيد التهويل أوقع "بينك" حالاً من الضمير المنصوب، وقيل: تنجيت مع بدنك لتصوير تلك الصورة في نظر المُعتبرين⁽¹⁾.

قلتُ [البَرَزْتُجِي]: قد تقرّر أنّ الخطاب للروح، فأول ما يقع النجاة عليها، وعلى البدن بمعيتّها. فإذا جعل التعبير بـتُنْجِيك تهكّماً ومجازاً عن تطرحك، وجب أن يقع الطرح على الروح، وهو قاسد وخُلْف في كلام الله. وإن جعل البدن بمعنى الذرع وجب أن يكون الخطاب مع الجسد، وهو مع كونه خطاباً مع جماد بخلاف الواقع، لأنّ الخطاب وقع له قبل موته كما مرّ عن الشيخ رضي الله عنه.

ثالثها: إنّ الواقع على هذا التقدير هو الإهلاك، والمقام على قولهم مقام الغضب والانتقام، فالتعبير عن إبراز جسده بالنجاة ليس من مُقتضى المقام، بل المُناسب على هذا: "فاليوم نجعل جسدك نكالا"، أو نحوه من العبارات، دون "تُنْجِيك"، فإنّ الظاهر منه العفو، وقبول دعائه. ولهذا رتب عليه بالفاء، وقته باليوم. ويدل لهذا ما رواه ابن الأنباري عن ابن مسعود أنّه قرأ: "فاليوم تُنْجِيك بِنْدانك" بنون في أوله على صيغة مصدر نادى يُنادي، إذ الباء في قراءته هذه للسببية. والمُراد بِنْدانه قوله: ﴿أَمَنْتُ﴾ [يونس: 90] إلى آخره... والمعنى "اليوم تُنْجِيك من عذاب الآخرة بسبب إيمانك"، فالآية على هذا نظير قوله تعالى: ﴿نَرَى رُؤُوسَكَ وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا سُبْحَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [يونس: 103]، لأنّ المُراد تُنْجِي الذين آمنوا بسبب إيمانهم، فإنّ تعليق الحكم بالمُشتق والموصول بدل على

(1) انظر: الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب، ج 7، ص 561

عليه لمأخذ وانصلة عائلاً. ومرعون قد انصف بالإيمان فأنحاء الله تعالى بسب
الإيمان. وأما إذا قد سكره ملا نحة له، وأي نجة مع الخلود في النار. وتأويل
"نحيث" - ملقب فوق / نحة؛ أي. مكان مرتفع ليرك الناس، خروج عن
نصر من غير ضرورة، وبالله التوفيق.

فلن قلت نحيث من جهة البضاوي. إن "اليوم" وقع ظرفاً لـ "نحيث"،
فيح أن تكون النحة وقت العرق، وهذا هو الذي حمل البضاوي على ما
ذكره، من نحة الأحروي [كنا] ليس وقت عرق ظرفاً له فلا يجوز تعليل به.

قلت [التزني]: الأمر في ذلك سهل، فبنا لا نجعل اليوم ظرفاً للمع
"نحيث" باعتبار معنى النحة، بل إما نحمله ظرفاً لمحنوف قبل نحيث،
كـ "أنت" المملول على بالإيمان، لأن التقدير "الآن تؤمن" فالمعنى "فاليوم
أنت". وانمراد باليوم "الآن"، كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأٍ﴾
[برحر 29]. وبغيره قوله صلى الله عليه وسلم: ((الآن يا عمر))، أي: "الآن
كمل يمشي" حيث صرث أحد إليك حتى من نفسك.

فإن لما قال الآن، إلخ. أحاد قالاً وحالاً: نعم يا رب، علمت سعة رحمتك
ومرحت نوبة العبد. قال فاليوم أنت، أو صح إيمانك، أو قبلك، أو استحققت
نحة. أو تأملت لها، أو نحو ذلك، أو بحوت، أو فزت، أو بشرك، ونقربة
"نحيث" فإنه استاف إخبار، وشارة بإنحائه روحاً وجسداً في الآخرة، لتحرر
العقل عما يخفه بالحال، ويخلصه له، ولقوات محل نحاتهما معاً في النسي

وما نحمله ظرفاً للمع "نحيث" لكن باعتبار نصيبه معنى بحكم حديث في
الآخرة، أو بقضي، أو بحوء، أو "لحملك آية" نقربة قوله: "لتكون لك آية".
في آية على أنك لم تكن إنهما كما كنت تزعم، لنلا يقولوا: إنه ذهب إلى
السدوت، قوله يروا حملك من تقدير شيء من ذلك مع دلالة القرينة أمور من
ارتكب أمور مخالفة للقرينة كما مر، أو باعتبار معنى النحة. ويحمل اليوم مُمنًة
من فسر روحه إلى فصل القصص⁽¹⁾ وحين الشارة منه، لأن ما قارب شيئاً يؤتى حكمه

(1) في هذه الصفحة من (مد ق 151) قام السامح بتكرار نحو 19 سطرًا من النصوص
سقة، وبعد ذلك أنه إلى التكرار، وشطب على المكرر بخط أحمر.

وقالوا بظيهره في مواضع من القرآن، منها قوله تعالى ﴿يَوْمَ نَبْزِيهَا فَنُدَّ سَكْلٌ مِّنْ مَّصْكَةٍ مَّعًا لَّزِمَتَ رَضَعٌ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلًا وَنَرَى السَّامِكَ سَكَرَى وَمَا هُمْ بِمُكْرَرَىٰ وَمَا هُمْ بِمُكْرَرَىٰ﴾ [الحج 12]، فإن كونهم سكارى وما هم بسكارى هو وصفهم في السحر والموقف. فقد روي عن عمران بن حصيص / وأبو عبد الله بن عباس وأبي موسى الأشعري وأبي سعيد الخدري وغيرهم بطرق كثيرة عاليا صحيحة، من رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّ ذَلِكَ يَوْمٌ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لَأَدَمُ يَا آدَمُ أَهْرَجَ مَعْتَلًا لَرَّ مِّنْ دَرِيئِكَ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَنْ كَمَ كَمْ؟ فَيَقُولُ: مَنْ كُلَّ أَلْفٍ تَسَعَمْتَهُ وَتَسَعَمْتَهُ (تَسَعَمُونَ)). ووصف كل ذات حمل حملها عند الرزلة، والرزلة إنما تقع في آخر نشأة الدنيوية. فقد روى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم عن علقمة أن زلزلة الساعة قبل الساعة. وروى ابن المنذر عن الشعبي أنها في نسب من آيات الساعة، وابن المنذر وابن أبي شيبة عن عبيد بن عمير أنها تكون في السبعين يوم القيامة، وابن المنذر عن ابن جريج قال رزلتها من أشرافها وقد حوز حنن. فهو في شرح مسلم، على الحقيقة والمجاز، إذ لا وضع ولا ولادة في موقف. ومنها قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَأَرْجِيَنَّ رَيْكَ مِنْ بَيْنَيْكَ يَتَّقَى وَيُفَرِّقُ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْكَافِرِينَ﴾ [الأنعام 15]، فقد خرجوا قوله: 'وإن فرقا' إلى آخره على الحلية من تكاف في أحرار. ومعلوم أن الكراهة كانت في بدر، عندما فاتهم لغيره، وسبوا حروجه من المدينة زمان ممتد. ومواضع أحر غير ما ذكر

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ خَلَقَتْ عَلَيْهِمْ كَيْفَ لَا يُؤْمِنُوا وَرَبُّهُمْ كُلُّ نَبِيٍّ حَتَّىٰ يَرَوْا تَلْمِزَ الْإِلَٰهِ﴾ [يونس 96]، قال ابن الجوزي يعني حكم ريت، وهو قوله 'خلقت هؤلاء للنار ولا أدلي' وقال قتادة 'سحبه' وقيل 'لمت'، وقيل: 'هو ما فتره عليهم وقصاء في الأول'.

وجه الاستدلال بها: أن 'حتى' إنما لا تنهاى العاية أو للتعبير

وعنى الأول قد نفى الله يمان الدين سقت في علمه تعالى شفادتهم، وحقت عليهم كلمته عند كل آية تأتي بها المرسل، ويستمرزون على المحمود ولا يكف حتى يروا العذاب الأليم في الآخرة، فإذا رآوا عذاب الآخرة فلا

ينفعهم إيمانهم حينئذ لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ يَلْكُ يَمَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَلَاءًا﴾ (أهمر. 85)، أي: بأس الآخرة كما مرّ بيانه. وفرعون قد آمن / عند بعض الآيات، التي (124) هي خلق البحر، ونجاة قوم موسى، وهلاك قومه مع أنهم مشوا على أترهم في طريق واحد، فلم يكن من الذين حُقت عليهم كلمة العذاب الأخروي. إذ لو كان منهم لما آمن عند بعض الآيات، بل كفر عند كل آية، واللازم باطل فكنا الملزوم.

وعلى الثاني وهو أن تكون "حتى" تعليلية، والمعنى: لا يؤمنون عند كل آية، أي: لا يوفقون للإيمان ويُصرون على الكفر لأجل أن يروا العذاب الأليم (في الآخرة لما سبق من علم الله بذلك، وكلُّ مُيسر لما خُلق له. وفرعون قد وفق للإيمان، وآمن قبل الغرغرة حين قبول التوبة، فعلم أنه ليس من الذين حُقت عليهم كلمة العذاب)⁽¹⁾ إذ لو كان لما آمن، واللازم باطل، والملزوم كذلك.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون مُراد سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿مَلَا يُؤْمِرُوا حَتَّىٰ بَرَزُوا الْقَلْبَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: 88] هذا المعنى، فيكون مراده عليه السلام بدعائه أن يجعلهم الله من الذين حُقت عليهم كلمة العذاب.

قلت [البرزنجي]: لم تجوزه لوجوه:

الأول: تفسير العذاب الأليم هناك بالفرق كما مرّ، وهُنا بعذاب النار كما هو المُراد به في وعيدات القرآن. وحيث فُسر هُناك بالفرق كما مرّ، اتبعنا فيه الضمير الوارد، وهُنا أبقيناه على ظاهره وأجريناه على أمثاله في القرآن.

الثاني: إنه اللاتق بشفقة الأنبياء.

الثالث: إنه يلزم عدم قبول دعائه بالنسبة إلى فرعون على هذا، وكل نبي مُجاب بخلاف ما اخترناه، (فإنه عليه أجيب في الكل منطوقاً، حيث لم يؤمنوا إلى رؤية الفرق، وفي فرعون وحده مفهوماً، حيث آمن عند)⁽²⁾ رؤيته، ولو سلم أن مراد موسى ذلك فلا بدع ولا بُعد في عدم قبول نبي في دعوة واحدة بالنسبة

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

(2) ما بين قوسين ليس في (م).

لبعض أفراد المدعو عليهم، فقد سأل نينا صلى الله عليه وسلم لأمته أربعة أشياء فأجيب في ثلاثة ولم يُجب في واحدة، ودعا على أقوام فُهي عن الدعاء، وقيل له: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» [آل عمران: 128]، ودعا لآخرين فقبل له: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» [القصص: 56]، إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

الآية السادسة: قوله تعالى: «فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسًا تَوَلَّوْا وَلَكِنْ نَسُوا مَوْعِدَهُمْ» [الأنعام: 43] الآية، وجه الاستدلال بها قد تقدمت الإشارة إليه، وأيضاً فرعون ما قُتِلَ / قلبه، بل لان، فأمن، ولولا أنه آمن بمفرده لدفع عنه إيمانه بأبيه في (134) الدنيا، فلا أقل من دفع عذاب الآخرة الذي مدار النجاة منه على الإيمان.

الآية السابعة: قوله تعالى: «لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رَدِّجِ أَفْئَةٍ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» [يوسف: 87]، وجه الاستدلال بها أن الله تعالى قصر اليأس من رحمة الله على القوم الكافرين، فيُفِيدُ أَنَّ كُلَّ آيِسٍ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ كَافِرٌ بِطَرِيقِ الْحَصْرِ، وينعكس بعكس النقيض على رأي المتأخرين إلى قولنا: لا شيء ممن ليس بكافر آيساً، ومن ليس بكافر فهو مؤمن، وفرعون لم يياس، إذ لو آيس لما آمن، واللازم باطل بنص القرآن فكذا الملزوم. فليس بكافر فهو مؤمن، إذ لا واسطة بين الكفر والإيمان عند أهل السنة.

الآية الثامنة: قوله تعالى: «إِنَّمَا أَلْزَمَتْهُ قَوْلُ اللَّهِ لِلَّذِينَ يَسْأَلُونَ التَّوْبَةَ بِمَهَلَةٍ ثُمَّ يُبْذَرُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» [الباء: 17]، وجه الاستدلال بها: أن الله كتب على نفسه التوبة لمن يتوب من قريب، ورعد بالوفاء بما كتبه على نفسه بقوله: «فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»، والمراد بالجهالة كل ذنب، وبالقريب ما لم يحضره ملك الموت، بقرينة قوله: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَسْأَلُونَ التَّكْفِيرَ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ» [الباء: 18]. فقد روى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر عن أبي العالية أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون: "كل ذنب أصابه العبد فهو جهالة". وروى عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة: "اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فرأوا أن كل شيء يُعصى به فهو جهالة، عمداً كان أو غيره". وروى عبد بن حميد

وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي عن مجاهد: "كل من عصى ربه فهو" (1) جاهل حتى ينزع عن معصيته". وروى ابن جرير من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس "من عمل السوء فهو جاهل من جهالة عمل السوء".

(ثُمَّ يَتَوَبُّكَ مِنْ قَرِيبٍ) قال: في الحياة والصحة. وروى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن أبي حاتم عن عكرمة في الآية: "المعاصي كلها جهالة والدنيا كلها قريب". وروى ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق علي / عن ابن عباس رضي الله عنهما: "القريب: ما بينه وبين أن ينظر إلى ملك الموت". وروى سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن جرير والبيهقي عن الضحاك: "كل شيء قبل الموت فهو قريب، له التوبة ما بينه وبين أن يُعَاقِبَ ملك الموت، فإذا تاب حين ينظر إلى ملك الموت فليس له ذلك". وروى ابن أبي حاتم عن الحسن "من قريب" قال: "ما لم يفرغ"، إلى غير ذلك من الأحاديث. فدخل فرعون في عموم الدين (يَمْلِكُونَ الثَّوَّةَ)، ودخل كفره في عموم (يَجْعَلُونَ)، ودخل إيمانه قبل الفرغة في عموم الذين (يَتَوَبُّونَ مِنْ قَرِيبٍ)، فوجب أن يشملهم (فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ)، إذ لم يثبت المُخَصَّص، والله الموفق.

الآية التاسعة: قوله تعالى: (أَنْ يَجِبُ الْمُضْطَرُّ إِذَا دَعَا وَيَكْتَفِ الثَّوَّةَ) [المل: 62] الآية. وجه الاستدلال بها: أن الله تعالى وعد بالإجابة للمُضْطَرِّ إذا دعا، ومعلوم أن ألف واللام في المُضْطَرِّ للجنس لا لمُضْطَرِّ مخصص، فتعم إجابته لكل مُضْطَرِّ دعاء، وفرعون مُضْطَرِّ دعاء، فيجب أن يكون الله قد أجابه وقبل إيمانه، إذ لم يثبت المُخَصَّص كما تقدم. ويدل على قبول دعائه ما رواه عبد الرزاق وابن أبي حاتم عن عبد الله بن الحارث بن نوفل الهاشمي بلاغا، ورواه عبد بن حميد عن عكرمة وأحمد في الزهد عن عبد الله بن عون القاري عامل عمر بن عبد العزيز على ديوان فلسطين: إن قارون لما خُفَّ به أخذ يستغيث بموسى، ويقول موسى للأرض: "أخذه"، فقال الله: "يا موسى، ما أفطكت! أما وعزتي لو إناي دعا لرحمته". وفي لفظ فأوحى الله إليه: "استغاث بك فلم تغته، وعزتي وجلالي

لو قال: يا رب لرحمته*. وفي لفظ آخر: يا موسى ما أشد قلبك، وعزني وجلالي لو بي استغاث لأعته*، قال: يا رب غضباً لك فعلت*، زاد في رواية: لا أعبد الأرض بعبدك أحداً أبداً*.

ومن المعلوم أن استغاثه قارون كان حالة البأس والاضطرار، ولو آس لكان إيمانه إيمان البأس، وقد قال الله تعالى: لو استغاث بي لرحمتي*، وفي لفظ: لأعته*، ولو أغاثه لدفع عنه عذاب الخسف، وهو من العذاب الدنيوي. فإذا جاز ذلك في الدنيوي الذي كاد يُجمع على عدم دفعه، فكيف برحمة / الآخرة [125] التي يُجمع فيها مئة رحمة؟ فاعلم أن فرعون كان أعلم من قارون، حيث دعا الله تعالى وآمن به، ولم يستغث بموسى، لا جرم قيل أرحم الراحمين إيمانه، ووعدته بالنجاة، فقال: ﴿مَالَيْتُمْ سُبْحَانَكَ﴾، وبشره بالنجاة الشاملة لروحه وجسده.

الآية العاشرة: قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا سُبْحَ الْقَوْمِينَ﴾ [يونس: 103]، وقد مرّت الإشارة إلى وجه الاستدلال بها.

فتلك عشرة كاملة، كملت المسألة بها، أخلصناها من كلام الشيخ رضي الله عنه، وهذا ما أعاننا الله عليه من فهم كلام "إمام القوم"، وفتح الله علينا بركانه، حيث قصدنا أن ندفع عنه الطعن واللوم، ولله الحمد ومنه التوفيق سائر اليوم.

فصل: ومما يُشأنس به من الأحاديث، غير الأحاديث⁽¹⁾ السابقة، وغير ما مر أثناء الاستدلال، ما رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((لما خرج آخر أصحاب موسى ودخل آخر أصحاب فرعون أوحى الله إلى البحر أن انطبق عليهم، فخرجت إصبع فرعون بـ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَلِيَّ مَأْت يَوْمَ نَبُوءَاتِ﴾ [يونس: 90]، قال جبريل: فعرفت أن الرب رحيم، وخفت أن تدركه الرحمة، فمرسته بجناحي وقلت: ﴿أَلْتَرَى وَقَدْ عَصَيْتَ قَوْلَ﴾ [يونس: 91]، الحديث...)). وفيه فوائد:

أحدها: أن فرعون كان قريباً من الساحل لأنه كان يقدم قومه وكان مُستعظاً لقوم موسى، وقد خرج آخر قوم موسى من البحر، فيكون هو قريباً من الخروج،

(1) غير الأحاديث ليست هي (ث)، وحاشية في (ث) مادامها. 'بلغ'.

ومثل هذا لا يهلكه الفرق عالماً في العادة، فيكون رجلاً قوياً لا آيساً من الحياة.

ثانيها: أن فرعون ضمّ إلى توحيد الله بالقلب واللسان اللذين حكاهما الله تعالى توحيداً بالإشارة بالإصبع. أما توحيد باللسان فله صريح قوله: «قَالَ مِمَّنْ»، وأما توحيد بالقلب فكما قال المُحقّق الدواني⁽¹⁾ في رسالته: «بشهادة الجملة الفعلية المؤكدة بمضمون الجملة الاسمية، وأنّ واللام المؤكدة بالجملة الاسمية التي هي: «وَلَا يَرْفَعُ»⁽²⁾ [يوس: 90].

ثالثها: قوله: «عرفت أنّ الرب رحيم» يدلّ على أنّه قد أدركه الرحمة، وقوله: «وخفت أن تُدركه الرحمة» لعله بمعنى ظننت، كقوله: «فَإِنْ يَحْمَدُ / لَا يَمُنُّ» [المز: 229]، إذ يبعد أن يخاف ملك كريم من إدراك رحمة الرب الرحيم لعبد غريق ذليل سقيم. وقد أشار الشيخ رضي الله تعالى عنه إلى إدراك الرحمة له في الفتوحات فقال في آخر الباب الخامس والأربعين وأربعمئة منها: «فآداب الأولياء آداب الأرواح الملكية»⁽³⁾، ألا ترى جبريل عليه السلام يأخذ حمّة البحر ويلقّمه فرعون حتى لا يتلفظ بالتوحيد، وسابقه مُسابقةً غيرَةً على حدّ الحقّ، مع علمه بأنّه قد علم أنّه لا إله إلا الله، وغلبه فرعون فأنّه قال كلمة التوحيد بلسانه كما أخبر الله تعالى عنه في كتابه العزيز»⁽⁴⁾. - انتهى، وقد مرّ عند نقل كلامه.

رابعها: أن قوله تعالى: «وَلَا يَرْفَعُ» يدلّ على أنّ جبريل حكاه الله تعالى، ونظيره قوله تعالى: «وَمَا شَرُّ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ» [مريم: 64]، فإنّه قول جبريل حكاه الله تعالى. وإذا كان قول جبريل وقد قاله غيرة لا يبقى مُتَشَبِّه به لأحد في دعوى عدم قبول إيمانه.

وما رواه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة مرفوعاً، ((قال لي جبريل:

(1) حاشية في (س، ق 161) في أعلى الورقة معادها: «بلغ»

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 14.

(3) في (س) الملائكة.

(4) الفتوحات المكية، ج 4، ص 60.

ما كان على الأرض شيء أبغض إليّ من فرعون، فلما آمن جعلت أحشوه حمة، وأنا أغطه خشية أن تدركه الرحمة)).

وروى أحمد والترمذي وحسنه، وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه ((لما أحرق الله عز وجل فرعون قال: «آمَتْ لَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ آمَتْ بِمَا يَشَاءُ»)، قال لي جبريل: يا محمد لو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأمته في فيه مخافة أن تدركه الرحمة)).

وروى الطيالسي والترمذي وصححه، وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والحاكم وصححه، والبيهقي في الشعب عن مرموعا: ((لو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأمته في فيّ [أي: فم] فرعون مخافة أن تدركه رحمة، وفي أخرى عنه نحوه، وزاد: حتى لا يتابع الدعاء، لما أعلم من فضل رحمة الله)). وفي هذا الحديث فوائد:

أولها: إن الذي خاف منه غيره من إدراك الرحمة إذا آمن قد وقع، بقربة قوله: "فلما آمن جعلت أحشوه"، وقوله في الرواية الثانية: "قال آمَتْ أَنَّهُ" إلخ. ، وقوله: "حتى لا يتابع الدعاء"، فإن هذه الروايات تدل على صدور الإيمان منه. قال شيخنا [الكوراني] أيده الله: وفيه دليل على أن حبريل إنما حشي أن تدركه الرحمة في الدنيا، فيكشف عنه عذاب الفرق، لأنه إذا تحقق الإيمان منه فقد أدركته الرحمة باعتبار النجاة الأخروية، لكنه حشي أن يتابع في الدعاء فتدركه الرحمة بالنجاة من الفرق في الدنيا، فيعود لدعوى الربوبية، كما تـ عليه الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات. - انتهى.

أقول [البرزنجي]: ويدل له قوله في الرواية الأخيرة: "لما أعلم من فضل رحمة الله" فإن أصل الرحمة قد أدركته بالهداية للإيمان، فخاف أن يدركه فضها أيضا بسبب المتابعة في الدعاء.

ثانيها: بيان حكمة دس الحال في فيه، وهي أن لا يتابع الدعاء لأنه كان أنقص شيء إليه، فكان يكره نداءه، وأن مخافته مخافة غيره لا بخل واحد

ثالثها: إن فعل ذلك من جبريل لم يكن من أمر الله له بذلك، بل إنما كان غير ملكية، وبعضاً له لما كان يرى منه قل ذلك الوقت. وروى ابن جرير والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة رفعه: ((قال لي جبريل: لو رأيتني يا محمد وأنا أعط فرعون ماحدى يدي، وأدس من الحال في فيه مخافة أن تدركه رحمة الله فيغفر له)). فإن قلت: قوله "فيغفر له" ينافي ما أبدته في الفاتنة أن خوفه من إيجائه في الدنيا. قلت: لا منافاة، إذ لو غفر إساءته وذنوبه من كل وجه لما عاقبه بالعرق، ولما أخذه نكال الآخرة والأولى، فالمعنى فيغفر له مغفرة لا مواخذة معها، لتلا يودي إلى تجرؤ غيره. وفي الباب عن ابن عمر عن ابن مردويه وعن أبي أمامة عن أبي الشيخ وعن ابن عباس عن ابن مردويه من طريق أبي صالح وغير ذلك... وجه الاستئناس بها أن جبريل عليه السلام قد شهد لفرعون أنه وخذ الله باللسان وبالإصبع في وقته، فإنه لو علم أن إيمان فرعون لا ينفع لما خاف من إدراك الرحمة والمغفرة له، وأن دسه الحال في فيه لم يكن إلا غيراً وبعضاً له، لما كان رأى من قل ذلك، وأنه قد سبقه بالإيمان كما مرّ التيه على جميع ذلك.

تنبيه: قال في الكشف:

(127) "والذي يحكى أنه لما قال: «أنت» أخذ حريل من حال البحر / ، عدت في فيه، فللفص له على الكافر في وقت قد علم أن إيمانه لا يفعه، وأما ما يضم إليه من قولهم: "خشية أن تدركه الرحمة" فمن زيادات الهاجرين له وملائكته. وفيه جهالتان، إحداهما: أن الإيمان يصح بالقلب كإيمان الآخرس، فحال البحر لا يمنعه، والأخرى: أن من كره إيمان الكافر وأحب بقاءه على الكفر فهو كافر، لأن الرضى بالكفر كفر⁽¹⁾. - انتهى.

قال ابن الخازن في اللباب:

"قد ورد الحديث من طريقين مختلفين عن ابن عباس: ففي الطريق الأولى علي بن زيد بن جدعان، وإن كان قد ضعفه يحيى بن معين وغيره فإنه كان شيخاً نبيلاً صدوقاً، ولكنه كان سيئ الحفظ ويغلط، وقد احتمل الناس حديثه، (وإنما يخشى من حديثه)⁽²⁾ ما لم يتابع عليه، أو خالفه فيه

(1) الكشف، ج 2، ص 251.

(2) ما يبر قوسين ليس في (س).

الثقات، وكلاهما مُستف في هذا الحديث. لأن في الطريق الأخرى شعبة عن عدي بن ثابت عن سعيد بن حبيب، وهذا الإسناد على شرط الحارثي ورواه أيضًا شعبة عن عطاء بن السائب عن سعيد بن حبيب، وعطاء ثقة، قد أخرج له مسلم، فهو على شرط مسلم. وإن كان قد تكلم فيه من قبل اختلاطه، فإنما يخاف منه لو انفرد به أو حُرف فيه، وكلاهما مُستف قال: فقد حُلم بهذا أنّ لهذا الحديث أصلًا، وأنّ رواته ثقات ليس فيهم مُتهم، وإن كان فيهم من هو سيئ الحفظ، فقد تأمّن عليه غيره.⁽¹⁾ فإن قلت: ففي الحديث الثاني شك في رفعه، لأنّه قال فيه: 'ذكر أحدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم'.

قلت [ابن الخازن]: ليس بشك في رفعه، إنما هو حزم بأن أحد الرحلين رفعه، وشك شعبة في تعيينه: هل هو عطاء بن السائب أو عدي بن ثابت، وكلاهما ثقة، فإذا رفعه أحدهما وشك في تعيينه لم يكن هذا حلة في الحديث⁽²⁾. - انتهى.

أقول [البرزنجي]: قد سبق بسط طرقه ومُتابعاته وشواهده، وآه صححه جماعة من الأئمة، وروى عن أبي هريرة وأبي أمامة، فضوّى الحديث قوة لا يُقاومها طعن صاحب الكشف. على أنّ قوله: 'إنّ الإيمان يصحّ بالقلب' لا يتأتى على مذهبه أنّه مجموع التصديق والإقرار والعمل، إلّا أن يحمل ذلك على القدرة، وعند العجز يصح بدونها، ويؤيده التشبيه / الإيمان الآخرى. والله أعلم.

تنبيه آخر: اعترض الإمام الرازي في تفسيره الحديث بما حاصله: أنّ لتكليف إن كان باقياً لم يجز لجبريل أن يمنعه من التوبة، بل يحب عليه أن يُعبد عليها، وإن كان زائلاً لم يبق لهذا الذي نسب إلى جبريل فائدة. وأيضاً لو منع من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر، والرضى بالكفر كفر. وأيضاً فكيف

(1) علاء الدين علي بن محمد الحارثي، تفسير الخازن المسمى لباب التاويل في معاني التنزيل، ضبط عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ج2، ص461.

يليق بجلال الله أن يأمر جبريل بأن يمنعه من الإيمان؟ ولو فعل من عند نفسه لا عن أمر الله يُبطله قول جبريل: «وَمَا سَعَى إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ» [مرهم. 64]، هذا حاصل اعتراضه⁽¹⁾.

وأجاب عنه ابن الخازن في الباب بأن الحديث قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، فلا اعتراض عليه لأحد. وقوله: "إن كان التكليف باقياً" إلى آخره، فلا يستقيم على [أصل] أهل السنة المُثبتين للقَدَرِ، القائلين: إنَّ الله يَحُولُ بين المرء وقلبه، وبين الكفار والإيمان. وقوله: "لم يجز لجبريل أن يمنعه" إلخ... هذا إذا كان تكليف الملائكة كتكليفنا، أما إذا قلنا: إن تكليفهم غير تكليفنا فلا يجب عليه إعانته، ولا يحرم عليه منعه. وقوله: "كيف يليق بجلال الله إلى آخره"... فإنَّ الله سبحانه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يُسأل عما يفعل⁽²⁾. هذا حاصل جواب ابن الخازن.

وأقول [البرزنجي]: الجواب الخالص عن الإشكال الناشئ⁽³⁾ على القول بإيمانه هو أن فعل جبريل من قبيل قولهم: «أَتَحْتَلُ فِيهَا مَنْ يُفِيدُ فِيهَا» [القرة: 30]، وقولهم: "رب إنَّ فيهم فلاناً لا يذكر معهم"، فهو من باب الغيرة. وقد مرَّت الإشارة إليه في كلام الشيخ في الفتوحات، وأن فعل جبريل ذلك لم يكن من أمر الله لوجوه:

أحدها: لو كان عن أمر الله لما غلبه فرعون بالنطق بالشهادة.

والثاني: ما مرَّ في الحديث من قوله: "مخافة أن تُدركه الرحمة"، ولو كان بأمره لما خاف ذلك، إذ يعلم أنَّ الله لا يرحمه.

الثالث: ما مرَّ في الحديث من قوله: "نقلت له: الآن وقد عصيت"، فإنَّه لما سبقه إلى النطق، ولم يمكنه المنع من النطق، أخذ يعيره ويطعن في إيمانه.

(1) انظر: تفسير الفخر الرازي، ج 17، ص 163.

(2) الخازن، تفسير الخازن، ج 2، ص 461-462.

(3) في (ت)، (ها) الماضي.

ولا يرد عليه ما أورده الإمام من قول جبريل: ﴿وَمَا تَعْلَمُ﴾ الآية، فإن المراد ما تنزل بالوحي أو إلى الأرض، وقد نزل بأمر الله للإغراق، / فلا مانع من أن ⁽¹²⁸⁾ يفعل ما ذكر بغير أمر.

فإن قلت: قد قال تعالى: ﴿لَا يَشْعُرُونَ أَهْلَهُ مَا أَزْمَمَ يَقُولُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم. 6].

قلنا: ليس في الآية أنهم لا يفعلون إلا ما يؤمرون، بل المذكور أنهم يفعلون ما يؤمرون، لا أنهم لا يفعلون إلا مأمورًا. فجاز أن يكون لهم أمور مسكوتة عنها تكون مباحة لهم فعلها وتركها، وهذا منها. على أنه لا مانع من أن الله تعالى يأمر جبريل بذلك إنفاذًا لغضبه لله تعالى، رحمة منه تعالى بجبريل. ويرحم مع ذلك فرعون بتوفيقه للإيمان، لعلمه بصدقه في توبته، والله قابل التوب، يفرح بتوبة عبده، كما ورد في الصحيح. ويكون من باب أمر الخزان أن لا يرسلوا من الريح على عاد إلا مثل موضع الخاتم، ويأذن للريح دون الخزان أن يخرج بغير ميزان. وأمر الخزان أن لا يخرجوا الماء يوم الطوفان إلا بالكيل المعلوم عندهم أولًا، ويأذن للماء دونهم أن يخرج بلا كيل معلوم. ولهذا قال تعالى: ﴿مَرِيحٌ مِّنْ رَبِّكَ عَلَيَّوْا﴾ [الحاقة: 6]؛ أي: على الخزان، مع كونها مبطنة لله. وقال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَّا عَلَمْنَا آلَهُ﴾ [الحاقة: 11]؛ أي: على الخزان، مبطنة لله، قاله شيخنا أيده الله تعالى، مع أن العبرة تكاد تغلب على العقل فتخرج صاحبها عن التكليف، وبالله التوفيق.

هذا على القول بإيمانه، وأما على القول بكفره فهو من باب كراهية نداء الكافر، فلا إشكال أيضًا.

[أدلة القائلين بموت فرعون على الكفر والرد عليها]

فصل: استدلال القائلون بكفره بعموميات وظواهر لا بد من الإشارة إلى جوابها تفصيلًا:

أما قوله تعالى: ﴿فَلَنَرَّكَ يَكْ بِنَفْعُهُمْ إِيْمَهُمْ﴾ [غافر. 85]، قد مرّ الجواب عنه مفضلًا، وحاصله نفي النفع في دفع عذاب الدنيا عنهم، أو نفيه غالبًا. والمراد

بالبأس بأس الآخرة، وكلاماً في النفع الأخروي لخصوص فرعون عند بأس الدنيا.

وأما قوله: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ (غامر: 46)، ليس فيه إلا إدخال آلِه، لا نفسه، والقول بأن المراد بـ"آل" نفسه، كما في "آل ياسين"، "آل داود" يُنافيه قراءة: "أَدْخِلُوا"، بضم الهمزة والخاء، لأن المخاطبين جمع. وأيضاً يكون حال قومه مسكوناً عنه، مع أنهم أحق بالدخول فيها، على أنه خلاف الظاهر، فإن المضاف غير المضاف إليه.

وأما قوله: ﴿فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ (هود: 98)، فليس فيه وُروده معهم، بل هو على طق حاله في الدنيا، / فإنه تقدمهم في الكفر إلى الغرق، ثم رجع عنهم بالإيمان، كذلك في الآخرة يقدم قومه إلى النار فيوردهم النار، ثم يرجع عنهم، فهو نظير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا تَوَلَّوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: 28]. قال السيوطي في الإتيان: "نسب إحلالهم إليهم لتبئهم في كفرهم"⁽¹⁾، فهو من مجاز السب. ولو سُلم دخوله النار فلا يدل على كفره، لجواز دخول النار بالمعاصي. وكلامنا في عدم خلوده لا عدم دخوله، وكم بين المظللين!

وأما قوله: ﴿وَيَوْمَ الْفَيْصَةِ هُمْ فِيكَ الْمَقْتُولِينَ﴾ [التقصير: 42] ونحوه، فالضمير راجع إلى القوم، أو إلى الظالمين في قوله: ﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: 39] [التقصير: 40]، من حيث وصف الظلم مع قطع النظر عن ذوات الظالمين وأعيانهم.

وأما قوله: ﴿يَلْعَنُهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَكَ﴾ [طه: 39]، فقال المحقق الدواني: "إن" اسم الفاعل من جملة المشتق حيفة حال التلبس بالمعنى أو حُرْثه الأخير، لا حال النطق على الأصح عند الأصوليين، وفي غيره مجاز، ولمجاز لا بد له من قرينة. وأي قرينة دلت على أنه مات على الكفر؟ فلا بد للقاتل بالكفر من إيراها ليتكلم عليها، مع أن المجاز لا يُعارض الحقيقة. ولقاتل أن يقول: "عدو لي" من باب المشاكلة، لأنه عدو لموسى حقيقة، وليس بعدو لله حقيقة"⁽²⁾. - انتهى كلام الدواني.

(1) السوسي، الإتيان، في علوم القرآن، ج 4، ص 1508.

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 19.

أقول [البرزنجي]: ولا مانع من أن يكون أخذه رجل من آل فرعون ممن مات على الكفر من الماء⁽¹⁾، والقرينة أمران: لفظي وعقلي، أما اللفظي بإعادة لفظ العدو ولو كان المراد بهما واحداً لقليل عدو لي وله. والعقلي استبعاد العادة أن فرعون في دهواء الربوبية ينزل لأخذ النابوت المشعر بالحرص والطمع فيما فيه، المثانفي لدعوى الربوبية. وعلى هذا فيكون أخذه من الماء عدواً لله، وفرعون عدواً لموسى، وبالله المون.

وأما قوله تعالى: ﴿حَقَّقْ إِذَا خَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء 118]، فالمراد ملائكة الموت كما مر. ولو قلنا: المراد الموت نفسه، فالمراد وصول الروح إلى حال الفراغة، وليس بمعلوم أنه ما قال هذا الكلام إلا عند الفراغة، بل آية: ﴿كَانَتْ لَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [يونس: 90] الآية، قرينة على أنه ما قاله إلا عند استقرار عقله وحياته، بشهادة طول الكلام، مع طول الملام، قوله الدواني، قال: "وإيمان البأس الذي لا ينفع شرعاً هو / الإيمان يوم القيامة، وهو سنة الله"⁽²⁾. - [118] انتهى.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَقْبَىٰ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء 48 و 116]، فالمعنى لا يغفر للمُشرك ما دام على شركه ومات عليه، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: ((ألا ومن أشرك، ثلاثاً)) لما سُئل حين نزلت آية: ﴿يَمَادِي إِلَيْنِ اشْرِكُوا﴾ [الزمر: 53] الآية، بعد أن قال: ((ما أحب أن يكون لي الدنيا وما فيها بها))، رواء الطبراني والبيهقي وغيرهما عن ثوبان، وهو قريب من قوله صلى الله عليه وسلم: ((وان زنى وان سرق)).

وأما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَطِيسْ عَلَيَّ أَنْوَلِيهِمْ﴾⁽³⁾ [يونس 88] الآية، فقال الدواني: "هو دليل لنا لا علينا"، فإن الاستجابة إنما هي في حق فرعون، فإنه ما آمن حتى عاين الغرق، ولم يؤمن إلا هو. فكان العرق هو العذاب الأليم في حقه.

(1) من الماء " ليست في (س).

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 20

(3) ﴿رَبَّنَا أَطِيسْ عَلَيَّ أَنْوَلِيهِمْ وَأَشَدُّ عَلَيَّ قُلُوبُهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس 88].

بل قال البصاوي في قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِكُلِّ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ [عامر 45] إنه العرق⁽¹⁾، مع أنهم لم يؤمنوا، فلا يكون الاستجابة لقوله: ﴿وَحَاقَ بِكُلِّ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ [عامر 45] في حقهم⁽²⁾.

أقول [الترزنجي]: إن "حتى" لانتهاء الغاية، أي: يستمر عدم إيمانهم إلى رؤية العذاب الأليم وحلوله بهم، والعذاب الأليم فُتر بالفرق كما رواه ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس -رضي الله عنهما- ترجمان القرآن. وقد استجاب الله دعاءه في حق الكل منوطاً في استمرارهم على عدم الإيمان إلى تلك الحالة، وفي حق فرعون خاصة مفهوماً، فإنه آمن عند بلوغ الغاية، فلم يؤمن فرعون إلا بعد رؤية العذاب الأليم الذي هو الفرق. وهذا أقرب إلى شقعة الأنبياء، إذ يعد منهم أن يدعوا على أحد بالموت على الكفر، فإنهم يبعثوا رحمة ولم يبعثوا عذاباً، ألا ترى إلى دعاء سيد الأنبياء: ((اهد قومي إنهم لا يعلمون))، بل يدعون بدفع الاتصال للكافرين رجاء أن يخرج من أصلابهم من يبعث الله تعالى.

فإن قلت: قد دعا نوح باستصالحهم.

قلت: نعم! لكن بعد أن أخبره الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَ تَزِفُّكَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ بَخَسَ﴾ [هود 36]، ولذا قال نوح: ﴿وَلَا يَلْبَثُوا إِلَّا فِجْرًا كَفَّارًا﴾ [نوح 27]، ولو لم يعلم بإخبار الله تعالى أنهم لا يلدون إلا فاجراً كفَّاراً لما دعا عليهم رجاء أن يخرج من أصلابهم من يبعث الله تعالى. وموسى لم يخبره الله بأن فرعون لا يؤمن، حتى يدعو عليه بموته / على الكفر لكن لما رأى من شدة شكيبته والنفاد بدعوى الربوبية وما في رأسه من العرور والنحوة، علم أنه لا يؤمن إلا بتأديبه بعذاب أليم يقطع عرق الكبير من نفسه ويذله. وبدل لذلك أول الآية: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَعِجْرَتٌ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَتْ بِرِسَةً﴾ [يونس 88] الآية، فكان من مقتضى الحكمة أن يدعو عليهم بزوال موانع الإيمان حتى يؤمنوا، لا يعلم إيمانهم ورضاه بكفرهم. وقال الشيخ رضي الله عنه.

(1) تفسير البصاوي، ج 5، ص 59.

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 21-22.

«وما عاش بعد إيمان (لثلا يعود إلى دعواه)، كما قال في ركب البحر عند ارتجاعه: ﴿سَلِّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِنَّا﴾ (الإسراء: 67) فلما نجاهم (إلى البر) فاعرضوا فإذا هم مُشركون). فلو قبضهم عند نجاتهم لما توارى مرحدين، وقد حصلت لهم النجاة، ففُض فرعون ولم يؤخر في أجله في حال إيمانه لثلا يرجع إلى ما كان عليه من الدعوى⁽¹⁾». انتهى.

ففيه إشارة إلى حكمة دعاء موسى بتأخير إيمانه إلى آخر عمره رحمة، لأنه لما علم أنه يموت في البحر دعا بتأخير إيمانه لثلا يعيش بعده فيرجع إلى دعواه. قال الشيخ: «كل ذلك»⁽²⁾ حتى لا يقنط أحد من رحمة الله، والأعمال بالخواتم⁽³⁾». انتهى.

وأما التوبيخ المأخوذ من «الآن» فقد مرّ عن الشيخ جوابه، ومرّ ما تقريره⁽⁴⁾ وتفصيله. وقال الدواني:

«كم من توبيخ في القرآن للمؤمن العاصي، فلا يدل على كفره. وأما تكرار دم مرعون في القرآن ولعنه فلا يدل على كفره، وكم من دم وليس لأصحاب الكبائر، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَحَرَّاهُ عَنْهُ خَلِيلًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَنُكَفِّرَنَّ﴾ (النساء: 93) الآية⁽⁵⁾. وقد مرّ أن الإسلام يُحِبُّ ما قبله بالنظر إلى حقوق الله لا حقوق العباد»

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى﴾ (التارعات: 25)، فالمراد الكلمة الآخرة والكلمة الأولى، إحداهما: ﴿لَنَا زَكَاةٌ أَكْثَلُ﴾ (التارعات: 24)، والأخرى: ﴿مَا عَلَيْنَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (النصر: 38)، وكان نكال الكلمتين

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 276. ينصرف سيط غير محل وما وضع بين قوسين هو من الزدني لتوضيح الباقي

(2) في (ما) يُشير الناسخ هنا إلى المتابعة من الصفحة المقابلة، فينقل عند هذه الصفحة إلى (160). بقية الصفحة هي استمرار للنص في (161)

(3) الفتوحات المكية، ج 2، ص 276.

(4) في (س) تقديمه.

(5) انظر: الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 18-19

العرق. وقال الدواني: "نكال الأولى العرق، ونكال الأخرى فضيحة تقدّمه القوم يوم القيامة على رؤوس الأشهاد"، وكأنه فهم من الآخرة والأولى النشأة الآخروية والنبوية، والمعنى ما ذكرته لك، فته.

وأما قوله تعالى: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾ [المجر: 13]، / فالمراد به عذاب الدنيا. قال اليعاقبي: "نُتِبَ بالسوط ما حلّ بهم في الدنيا إشعاراً بأنه بالقياس إلى ما أعدّ لهم في الآخرة من العذاب كالسوط إذا قيس إلى السيف"⁽¹⁾. - انتهى.

"وبالجُملة فقد دلّت الآية على أن آخر ما تكلم به فرعون الإيمان والتوحيد، وأنه وَخَذَ بقلبه ولسانه وإصبعه، وأنه قبل الفرغرة، حال استقرار روحه وعقله راجياً النجاة. وهذه الآية صريحة، وبقيّة الآيات مُحتملة، والشئ إذا طرقة الاحتمال سقط منه الاستدلال. فيجب رتّها إلى الصريح، مع إمكان رتّها، إذ لا ينهدّ ركن من أركان الذين بإيمان فرعون، ولا تضيق الجنة بدخوله فيها، ورحمة الله وسعت كل شيء. قال المُحقّق الدواني رحمه الله: "والعجب أن الشيخ رضي الله عنه يقول بسعة رحمة الله تعالى، وهذا القائل بعدم سعة رحمة الله تعالى وتقييد عباده وتحشيثهم على اليأس من روح الله تعالى، و﴿لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رَوْحِ أَفْهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يسف: 87]"⁽²⁾. انتهى كلامه.

أقول [البَرَزَنَجِي]: وأما قوله صلى الله عليه وسلم عند ابن عدي والطبراني: ((خلق الله فرعون في بطن أمه كافراً))، فضعيف. ويفرض صحته فمعناه قُدِّرَ عليه في بطن أمه أنه بكفر، لا أنه يموت على الكفر. وكفره طول عمره لا ينكره أحد، ويكفي ذلك مصداقاً للحديث.

وأما حديث الترمذي: ((أن جبريل عليه السلام دس الحال في فيه))⁽³⁾. فقد مرّ الجواب عنه مُفضلاً، وأنه لا دلالة فيه لموته على الكفر، بل يدل على أنه نطق بالشهادة وحتم له بها.

(1) تفسير اليعاقبي، ج 5، ص 310.

(2) انظر الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 23.

(3) الحال: الطين.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمرو ابن العاص عند أحمد والدارمي والبيهقي في الشعب مرفوقاً: ((من حافظ عليها -أي: على الصلاة- كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة، وكان يوم القيامة مع قارون وفرعون وهامان وأبني بن خلف))، فمع ضعفه ليس فيه إلا أنه -أي: فرعون- مع قارون وهامان. وهذه المعية إن كنت في الموقف فلا إشكال، وكذا إن كانت في النار، لأننا لم نسمع دخوله النار بظلم العباد، وإنما منعنا خلوده فيها، وعليك بإثباته، أنقول بخلود غير المحافظ على الصلاة فيها؟ كلاً إلا أن تذهب منعب الاعتزال، ونبرأ منه / إلى الله المتعال. (161)

والحاصل إننا نريد من الخصم أن يأتيا بنص من الكتاب أو السنة أن فرعون مات على الكفر، أو نطق عند آخر كلامه في الدنيا بكلمة الكفر، أو أنه مَحْلَد في النار، ودون هذا خرط الفتاد. وعلى أنه لو ورد خلوده في النار لم يكن نصاً، لإمكان تأويل الخلود بالمكث الطويل كما أولوه في القاتل عمداً، إذا لم ينب، وبالله التوفيق العليم الحكيم.

هذا؛ وقد رَدَّ على الشيخ جماعة كالبقاعي وابن المقري وابن حجر وعلي القاري الحنفي هذا القول، وألفوا فيه رسائل، وقد أبقت الله لنصرته جمعاً مُحَقِّقِينَ، فأجابوا عن تلك الرسائل، وتمسكوا في الحواب بأقوى الوسائل. كالعلامة علي المهائمي الكُتْجَرَاتِي، وكالمُحَقِّق الجلال اللواتي، وكشرح الفصوص كالجَنْدِي والقبصري والجامي وعبد الله أفندي الرومي. وقد استويت جميع ذلك مع التحقيق التام في كتابنا المرسوم بـ التأييد والمون للقاتلين بإيمان فرعون. والله ولي الإنعام، والهادي إلى الصراط المُسْتَقِيم، والداعي إلى دار السلام، والله أعلم.

[8] [الاعتراض الثامن: في المُفاضلة بين البشر والملائكة]

قال [الكازروني] الاعتراض الثامن: قال الشيخ قُدس سرّه أيضاً في هذا الفصل، يعني: فصّ موسى: إِنَّ الملائكة⁽¹⁾ العالين أشرف من الإنسان، لأنه

(1) في (ها) عودة إلى الصفحة (59 اب) وثمناعة إلى آخر الصفحة ومن ثم لاستمرار في (161)

قال: «هو - يعني - الإنسان - أفضل من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة بَدَس، فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسموية، والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي»⁽¹⁾، أي: لأنه قال: «أَشْكُرَتْ أَمْ كُنْتُ مِنْ أَتَائِي» [ص: 75]، الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم.

[8] الجواب: اعلم رفع الله شأنك وصانك عما شأنك، أن الشيخ قدس الله سره لم يقل: إن جميع الملائكة أفضل من البشر، وإنما فضل الملائكة العالمين - ويقال لهم: المهية والكروبيون - على النوع الإنساني. وهذا لا يكون سبب تكفير، ولا موجب تبديع، لأن جماعة من أهل السنة والجماعة قائلون بتفضيل الملك مطلقاً (على البشر، كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي وأبي عبد الله الحلبي، ولم يكفرهم ولم يدعهم أحد بذلك. والشيخ لم يذهب إلى أفضلية الملك)⁽²⁾ مطلقاً، وإنما ذهب إلى أفضلية بعضهم، فمن باب الأزلي أن لا يُكفر ولا يُذع.

قال / الإمام الغزالي في الإحياء: 'إن الإنسان رتبة فوق رتبة البهائم لقدرته بور العقل على كسر شهواته، ودون رتبة الملائكة لاسيلا الشهوات عليه'⁽³⁾. - انتهى. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]. وفيه أمور:

الأول: إن الإشارة في قوله في هذا الفصل إلى الفصل الموسوي، لأنه أقرب ما نفل عنه إيمان فرعون، فأشار إشارة القريب إليه، مع تأكيد بـ 'أيضاً' وهو سهو. فإن هذا الاعتراض الثامن ليس في فصل موسى، بل فيه ضده كما سنذكر، وإنما هو في فصل عيسى عليه السلام، حيث قال فيه:

«سواء بَشَرًا لِلْمُبَاشَرَةِ اللَّائِقَةِ بِذَلِكَ الْجَنَابِ بِالْيَدَيْنِ الْمُضَاقَتَيْنِ إِلَيْهِ. وَجَعَلَ

(1) فصوص الحكم، ص 145.

(2) ما يبر قوسين ليس في (س).

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة "كرياطة فوترا" سماراغ، أندونيا، ج 1، 237.

ذلك من عناية الله بهذا النوع الإنساني، فقال لمن أبى عن السجود له: «ما منعك أن تسجد لنا خلقت يَدَيَّ لَتَشْكُرَنَّ» [ص: 75]، على من هو مثلك، يعني عُصْرِيًّا؟ «أَمْ كُنْتُ مِنَ الْعَالِينَ» [ص: 75]، عن العُنْصَر؟ ولست كذلك، ويعني بالعالمين من علا بناته من أن يكون في نشأته التورية عُصْرِيًّا وإن كان طبيعيًّا. فمما فَضَّلَ الإنسانُ غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرًا من طين، فهو أفضل نوع مما خلق من العاصر من غير مُباشرة باليدين⁽¹⁾. فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسمائية، والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي⁽²⁾. - انتهى.

الثاني: إن هذا ليس نعتًا في تفضيل العالمين على الإنسان، بل قد صرح في مواضع لا تُحصى بأفضلية الإنسان مُطلقًا. (منها ما قاله في الباب الأول من الفتوحات المكية بعد أن أشار إلى فضل الكعبة:

«يَا كَعْبَةَ طَافَ بِهَا الْمُرْسَلُونَ مِنْ بَعْدِ مَا طَافَ بِهَا الْمَكْرُمُونَ
نَمْ أَتَى مِنْ بَعْدِهِمْ عَالَمٌ طَافُوا بِهَا مِنْ بَيْنِ عَالٍ وَدُونِ
أَزَلَّهَا مِثْلًا إِلَى عَرْشِهِ وَنَحْنُ حَاقِقُونَ لَهَا مُكْرَمُونَ
وَلَنْ يَقْلَ أَعْظَمُ حَافٍ بِهِ إِنْ أَنَا خَيْرٌ فَهَلْ تَسْمَعُونَ
وَاللَّهِ مَا جَاءَ بِنَصْرٍ وَلَا أَتَى لَنَا إِلَّا سَمًا لَا يَبِينُ
هَلْ ذَاكَ إِلَّا السُّورُ حَفَّتْ بِهِ أَنْوَارُهُمْ وَنَحْنُ مَاءٌ مُهَيَّبٌ
نَمْ أَشَارَ إِلَى تَفْضِيلِ الْبَشَرِ عَلَى الْمَلَائِكَةِ يَقُولُهُ:

«قُلْنَا لَهُمْ⁽³⁾ أَنْ يَجْهَلُوا حَقَّ مَنْ قَدْ أَسْجَدَ⁽⁴⁾ اللَّهُ لَهُ الْعَالَمِينَ
كَيْفَ لَهُمْ وَعِلْمُهُمْ أَتَنِي ابْنُ الَّذِي خَرُّوا لَهُ سَاجِدِينَ

(1) باليدين: ليست في الفصوص.

(2) فصوص الحكم، ص 144.

(3) في الفتوحات: قد سَمِعُوا.

(4) في الفتوحات: سَجَر.

واعترفوا بعد اعتراض على والدنا بسكونهم جاهلين
وأُنسِر الشخص الذي قد أسى وكان للفضل من الجاحدين⁽¹⁾
ثم قال

قلت ثم صرّفت عنه وجه قلبي وأقبلت به على ربي، فقال لي: انتصرت⁽²⁾
لأبيك، حلّت مركتي بك، اسمع منزلة من أنيت عليها، وما قدّمته من الخير بين
يديها، وأين منزلتك من مازل الملائكة المُقَرَّبِينَ صلوات الله عليكم وعليهم
أجمعين. كمعني هذه قلب الوحود، وعرشي لهذا القلب جسم محدود، وما وسعني
واحد منهما ولا أخبر عني بالذي أخبرت عنهما، ويأتي الذي وسعني قلبك
المقصود، المودع في جسدك المشهود. فالطائفون بقلبك الأسرار، فهم بمنزلة
أحسادكم عند طوائفها بهذه الأحجار. فالطائفون الحافون بعرشنا المُحيط،
كالطائفين منك بعالم التخطيط. فكما أنّ الجسم منك في الرتبة دون قلبك السبط،
كذلك هي الكعبة مع العرش المُحيط. (...) فكما أنّ عالم الأسرار الطائفين
بالقلب الذي وسعني أسنى منزلة من غيرهم وأعلى، كذلك أنتم بنعت الشرف
والسيادة على الطائفين بالعرش المُحيط أولى. (...) فأنتم بمنزلة أسرار العلماء،
وهم (الطائفون بجسم العالم، فهم)⁽³⁾ بمنزلة الماء والهواء، فكيف تكونون سواء.
وما وسعني سواكم وما تجلّيت في صورة كمال إلا في معنائكم، فاعرفوا قدر ما
وهبتكموه من الشرف العالي، وبعد هذا فأنا الكبير المُتَعَالِي⁽⁴⁾. - انتهى.

بهذا تصريح منه بأنّ كُمل البشر أفضل من الطائفين بالعرش وأشرف، فضلاً
عن الملائكة السماوية والأرضية وغيرهم⁽⁵⁾.
ومها ما قال في قص موسى ما نصّه:

- (1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 50.
- (2) في (س) أب صرت.
- (3) الحملة ما بين قوسين ليست في الفتوحات.
- (4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 50.
- (5) ما بين قوسين، وهو من قوله: "مها ما قاله في الباب الأول من الفتوحات المكية بعد
أن أشار إلى فصل الكعبة"، إلى هذا القدر ليس في (ت)، ويقدر بـ 30 سطراً، وأنشأه
من نبة السح، وفيه اختلاف طفيف فيما بينها.

ولذلك قال في خلق آدم، الذي هو "الربامح" الجامع لمعوت الحضرة الإلهية، التي هي الذات والصفات والأفعال، "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورِهِ"، وليست صورته سوى الحضرة الإلهية. فأوجد في هذا المُحتصر الشريف الذي هو "الإنسان الكامل" جميع الأسماء الإلهية، وحقق ما خرج عنه في العالم الكبير المُتصل، وجعله روحًا للعالم، فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة. فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يُسَبِّح الله بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مُسَخَّر لهذا الإنسان، لما تُعْطيه حقيقة صورته، فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَنَا وَنَحْنُ لَا نُشْعُرُ / وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا بِتَرْتِيبٍ﴾ [الحاثية 13]. فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه وهو الإنسان الكامل، وحهل ذلك من جهله وهو "الإنسان الحيوان" (1). - انتهى بلفظه.

وهو بظاهره تفضيل الإنسان على الملائكة العالين، لأنهم من العالم، فمثلهم قوله: "كل ما في العالم"، وعدم أمرهم بالسجود لآدم لا يُعْطى الأفضلية، لحوار أن يكون ذلك لهيئتهم في جلال الله، وعدم تفرغهم لغيره. ويدل لذلك قول الشيخ في مواضع من الفتوحات أنهم لا يعلمون أن الله خلق شيئاً غيرهم وعلى هذا فيحمل ما في فص عيسى من تفضيلهم على النوع الإنساني في التقدس عن العنصريات، والتشرف عن الكثافة التي صارت حجاً للإبليس، مانعاً عن السجود لآدم، مُستدلاً بلطافة النار بالنظر إلى الطين. فإنَّ الطين أكثر منها، فكأنه تعالى يقول له: أنت من العناصر، والعنصريات كلها مُتساوية في الكثافة، مع ما في النار من الخفة والطيش والانقلاب والإفساد بالإحراق والميل إلى العلو والكبرياء، بخلاف الطين فإنَّ فيه الرزانة والوقار والتواضع والحفظ والتربة والثبات. وإنما اللطافة للذين خلقوا لا من العناصر بل من النور اللطيف، وإن دخلوا تحت الطبيعة فإنهم من حيث اللطافة خير من النوع الإنساني. ويحق لهم أن لا يُؤمروا بالسجود، على أنهم لو أمروا به مع علوهم لسجدوا، ولم يأبوا. وأما أنت يا إبليس فليس لك أن تأتي بعد أن أمرت مع كونك مثله عُصرياً.

ويؤيد هذا الحمل ويوضحه أنه ذكر في مواضع من الفتوحات أن الملا الأعلى
أقدس راعى، وأن الإنسان الكامل أجمع وأفضل. وقال في موضع منه إن الإنسان
باطنه ملك، فالإنسان ملك وريادة. ومرّ في فصل آدم أنه قال: «فكان آدم جلاء تلك
المرأة، وروح تلك الصورة. وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة، (إلى أن
قال) فسقى هذا المذكور إنساناً وخليفة (...) لعمرم شأنه وحصره الحقائق كلها.
وهو للحق بمنزلة إنسان العيين من العيين، الذي به يكون النظر»⁽¹⁾، إلى آخر ما مرّ
عه من حيرة العالين على الإنسان من بعض الوجوه، وهو اللطافة والتقدس والعلو،
لا من كل وجه. ولا أغلّ أن المتكلمين من أهل / السنة يمنعون ذلك، فإذا لا
خلاف به وبين أهل السنة حتى يحتاج إلى الجواب.

وبدل على أن عدم أمرهم بالسجود لعدم شعورهم بخلق آدم وهيمانهم في
جلال الله، لا للأفضلية، على ما في الفتوحات في الباب الخامس والتسعين
ومتين، حيث قال:

«اعلم أن الله لما خلق الأرواح المهمة وهم الذين لا علم لهم بغير الله،
ولا يعلمون أن الله خلق شيئاً سواهم، وهم الكروبيون المقربون المعتكفون
المردودون المأخوذون عن أنفسهم بما أشهدهم الحق من جلاله، اختص منهم
النسبة "العقل الأول"، والأفراد منا على مقامهم. فجلال الله في قلوب الأفراد
مثل ذلك، فلا يشهدون سوى الحق، فهم خارجون عن حكم القطب الذي هو
الإمام، وهو واحد منهم، ولكنه تكون مادته من "العقل الأول" الذي هو أول
موحود من عالم التدوين والتسطير، وهو الموجود الإبداعي»⁽²⁾. - انتهى.

فإن العقل الأول هو روح محمد صلى الله عليه وسلم، وهو واحد منهم،
وأولهم وأكملهم، وعالم التدوين منه، فهو أفضل ولا شك. ويوضحه أن الأفراد
من أمته أتباعه، وهم في رتبة المهمة.

فقد ظهر بما حققناه أن الشيخ قدس سره لم يفضل العالين مطلقاً، بل من

(1) مصوص الحكم، ص 49-50

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 675

وحه مُناسب لمقام إخراجهم من الأمر بالسجود لأدم. فالنص الإلهي وارد رداً لإبليس، وإدحاضاً لحجته، ونطقاً لعذره في إباته بخبريته من حيث اللطافة والعلو. فكان الشيخ قدس سره يقول مفسراً للآية ومُبيِّناً للمُراد منها في الرد على إبليس في قوله: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» لَأَنَّكَ «حَقَّقِي مِنْ نَفْسٍ وَحَقَّقَهُ مِنْ بَلِيٍّ» (ص 76)، والبار الطيف وأعلى وأنور من الطير. فقال: لا الطعنة للبار، لأنَّ كُلَّ من البار والطير عصيان، فأنما مثلاً؛ وهو فوقك لخلقته باليدين المُضاهيتين إلّاهي. ولست من العالين المُتصفين باللطافة والقدس والعلو، فإنهم خير من لهذا الاعتناء، ولما لم أمرهم بالسجود، ولو أتى أمرهم لأطاعوني، لأنهم «لَا يَصُورُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» [التحریم: 6]. فانت إذا من الكافرين، حيث أبنت عن أمري واستكبرت على من لست بخير منه، بل أنت مثله في العنصرية، وهو خير منك لأنني خلقت يدي، وأنت وغيرك من العنصريّات مخلوقون بيد / واحدة.

[172]

ويدل لهذا التفضيل، بل يُصرح به، ما نقله تلميذه المُحقّق ابن سودكين عنه في لواقع الأسرار، قال رحمه الله:

«سمعت رضي الله عنه يقول ما معناه: اختلف الناس في التفضيل بين الملائكة والبشر، ونزعنا نحن منزعةً آخر. فأما ابن قسي وغيره ممن وافقه فذهبوا إلى أنَّ التفاضل إنّما يقع بين الأجناس المُشتركة، أما إذا اختلفت الأجناس فلا تفاضل. لا يقال: أيُّها الأفضل الحاء أو الباقوت؟ وأما الذي نزعنا نحن إليه فهو أنَّ الأرواح جميعاً لا يقع بينها تفاضل إلا بطريق الإخبار عن الله تعالى. وتنوّعت الأرواح ثلاثة أنواع: أرواح تدبر الأحاديث السورانية وهم الحلاء الأعلى، وأرواح تُدبر أحاديث نارية وهم الحسن، وأرواح تُدبر أحاديث نارية وهم البشر. فالأرواح جميعها ملائكة حقيقة واحدة، فإن وقع تفاضل فمن هاهنا، وهذا مُدرك لم يظفر به من ظن تباين الأحناس. بقي التفاضل فيما تُدبره الأرواح، فأخذ كل أحد يتعسر لما يترجّح في نظره. والتحقيق في ذلك أنَّ شأه الطَّلَك وإن كانت أبسط، وشأه الشر أكمل، إلا أنَّ شيئاً من ذلك لا يُعطي القرب، إذ القرب لا دليل عليه إلا الأخبار الإلهية. فإنَّ الفضل إنّما هو في القرب إلى الله تعالى بطريق الاحتصاص والقرب، فمن أخبره الله بذلك فقد حصل له العلم النام، ومن أخذ على غير هذا الوجه فكأنه تكلم على الإيمان لا على

الإيمان وأنّ دليل العقل، لو وافق معه، فلو نظرنا إلى التفاصيل من حيث
الاشارة مطلقاً لقلنا تفضيل الملائكة، أي لأن السبط ثابت غير متغير
ولو نظرنا إلى كمال الشأ وجمعيتها لحكمنا بتفضيل الشر. ومن أين لنا
دكون؟ بقي إلى الدليل العقلي، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل⁽¹⁾
انتهى مفتاحاً ملخصاً

فانظر إلى التفصيل الذي أشار إليه من طريق نظر العقل تجده موافقاً لما
فرمناه، ومطابقاً لما حررناه. فتشك بهذا التحقيق فإنّه بذلك حقيق، ومن الله
العصمة والتوفيق إلى سلوك سواء الطريق.

الثالث: ما سبّه إلى أبي عبد الله الحليمي من أنتم الشافعية صحيح. وأما ما
عراه للعزالي فليس ذلك بمعروف عنه، وإنما هو معروف عن القاضي الباقلاني. وما
يقوله / في الإحياء لا يدل على التفضيل المراد، بل القصد بذلك أنّ نشأة الإنسان (111)
مرتبة متوسطة بين الملك والبهائم، فشابه الملك من حيث إنّ له عقلاً، وشابه
البهائم من حيث إنّ له شهوة. وهذا نظير ما في المواقف في الاستدلال على
تفضيل الأنبياء، أنّ الإنسان رُكِبَ تركباً بين الملك والبهيمة، فبعقله له حظ من
الملائكة، وبطبيعته له حظ من الهيمة. ثم إنّ من غلب [كذا] طبيعته عقله فهو
شر من البهائم، لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ نَلَّ مِمَّ أَضَلُّ﴾ (الأعراف: 179)،
وقوله: ﴿إِنْ شَرُّ أَلْوَابٍ عَدَا أَقْبَى﴾ (الأنعام: 22، 55)، الآية. وذلك⁽²⁾ يقتضي -
طريق القياس - أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة⁽³⁾. - انتهى. فليس
في كلام الإحياء إلا بيان رتبة نشأة الإنسان، وليس فيه تفضيل الملائكة على
الأنبياء مطلقاً، بل هو كما تراه من أدلة تفضيل الأنبياء عليهم⁽⁴⁾.

(1) انظر لوافح الأسرار ولوائح الأنوار، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دمشق دار بيرو،
2015، ص 216

(2) حاشية في (س، ق 170) معادها. "بلغ مقابلة".

(3) حاشية في (س، ق 171) معادها. "بلغ".

(4) عقد المبرر عند الرحمن الإيحي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت،
د.ب، ص 367

الرابع أن من فضل الملائكة منّا بالحلمي، لم يفصل جمع الملائكة على الإنسان، بل فضل العلوية السماوية فقط. وعاره المواقف⁽¹⁾ لأربع أنهم يعني الأنبياء. أفضل من الملائكة السفلية، إنما الرابع في الملائكة العلوية، يقال أكثر أصحابنا. الأنبياء أفضل، وعليه الشيعة وقامت المعتزلة وأهـ عبد الله الحليمي والقاضي ما الملائكة أفضل، وعليه المعتزلة⁽²⁾. انتهى

بها هو صريح عباراتهم أن الحليمي والقفلاي والمعتزلة لم يفضلوا جميع الملائكة كما ادّعاء الأصل، إلا أن الإلزام حاصل. فإن الشيخ فضل الأساء حتى على الملائكة⁽³⁾ العلوية السماوية أيضاً، وإنما فضل على ما فهمه الأصل العالين فقط، فهو موافق لجمهور أهل السنة في المسألة. وذكر شيخنا آخرهم ما كتبوه، وهو الفرق بين العلوية والعالين، فافهم المقام واحفظ المراتب، ولا تكن من العافلين، وإن آيت ﴿إِنِّي لَمَلَكٌ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ﴾ (الشعراء: 1168)

تتميم⁽⁴⁾: ورد في صحيح البخاري وغيره أنه صلى الله عليه وسلم قال حاكباً عن ربه: ((أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم)) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري:

قال ابن بطال: هذا نص في أن الملائكة أفضل من بني آدم، قال وهو مذهب جمهور أهل العلم / وعلى ذلك شواهد من القرآن مثل ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَلَكًا أَوْ تَكُونَ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ﴾ (الأعراف: 20). والحال أفضل من العبي، والملائكة أفضل من بني آدم.

(قال الحافظ) وتعمق: بأن المعروف عن جمهور أهل السنة أن صاحب سي آدم أفضل من سائر الأجناس. واللبير ذهبوا إلى تفضيل الملائكة

(1) انظر مكانة الإنسان بين الملك والهيبة في إحياء علوم الدين، ج 4، ص 424-425

وانظر مسألة تفصيل الأنبياء على الملائكة في المواقف للإمامي، ص 367

(2) على الملائكة ليت في (ت).

(3) في بقية السج تتميم في نهيم

العلافة ثم المُنزلة وقيل من أهل السنة ومن أهل التصوف، وبعض أهل الطاهر. فمهم من فاصل بين الحسين فقالوا: حقيقة الملك أفضل من حقيقة الإنسان، لأنها موراة وحيرة ولطيفة، مع سعة العلم والقوة وصماء الجوهر. وهذا لا يستلزم تفصيل كل فرد على كل فرد فرد، لحوار أن يكون في بعض الأساس ما في ذلك وزيادة. ومنهم من حصى الخلاف مصالح الشر والملائكة. ومنهم من خصه بالأنبياء، ثم مهم من فضل الملائكة على غير الأنبياء. ومنهم من فضلهم على الأنبياء أيضاً، إلا على سبنا صلى الله عليه وسلم... * ثم ذكر بعض أدلة تفضيل الأنبياء ثم قال: "وأما أدلة الآخرين فقد قيل. إن حديث الباب أقوى ما استدلل به لذلك التصريح بقوله: 'في ملا غير منهم'، والمراد بهم الملائكة، حتى قال بعض الغلاة في ذلك: 'وكم من ذاكر لله في ملا فيهم محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم الله في ملا غير منهم' (1). - انتهى.

ومراده بعض الغلاة هو الشيخ قدس سره، فإنه قال في الفتوحات في الباب في جواب السؤال التاسع والعشرين من سؤالات الحكيم الترمذي رحمه الله تعالى ما نصه:

«وأما المسألة الطويلة (2) (وفي نسخة الطويلة - بموحدة بين الطاء والواو) بتقديم اللام (3) على الباء - (4) التي بين الناس واختلافهم في فضل الملائكة على البشر فإنني سألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الواقعة فقال لي: إن الملائكة أفضل. فقلت له: يا رسول الله فإن شئت ما الدليل على ذلك فما أقول؟ فأشار إلي أن قد علمتم أنني أفضل الناس، وقد صخ عندكم وثبت وهو صحيح أنني قلت عن الله تعالى إنه قال: ((من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملا ذكرته / في ملا حير (134)

(1) اطر: فتح الباري، ج 13، ص 398

(2) في الفتوحات المكية. الطفولية. وفي (ها) حاشية بخط النسخ نصه مفادها: * الذي يعرف أنها بالفاء، أي: الطفولية من التطفل، فكأنها بمعنى التطفل والفصول، فليتأمل.*

(3) في (ها) الواو.

(4) ما بين قوسين ليس من الفتوحات

مهم))، وكم دأكر لله تعالى دكره في ملا أنا فيهم، فذكره الله في ملا حس⁽¹⁾ من ذلك الملا الذي أنا فيهم. فما سررت شيء سروري بهذه المسألة، فإنه كان على قلبي منها كثير. وإن تدنرت قوله تعالى: «فَوَالَّذِي نَفْسُ عَزَمْتَ هَلْ أَتَاهَا» [الأحراب 46]، وهذا كله بلسان التفصيل⁽²⁾. وأما جهة الحفاظ فلا مفصلة، ولا فصل، لا ارتباط الأشخاص بالمراتب، وارتباط المراتب بالأسماء الإلهية. وإن كان لها الابتهاج بذاتها وكمالها فانبهاجها بظهور آثارها في أعيان المظاهر أنتم ابتهاجوا بظهور سلطانها⁽³⁾ - انتهى.

فهذا الذي نُسبه الحافظ إلى الشيخ قدس سره مع الشيخ عليه، وسه إياه إلى الغلو هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قوله ثم إنه معه هو قول ابن بطلال الذي نقله هو، فلم يُشنع على ابن بطلال بذلك كما شنع به على الشيخ والمعجب أن ابن بطلال نُسبه إلى جمهور أهل العلم، وسه هو نفسه إلى طوائف من أهل العلم. فأَيُّ غلو في قول وافق صاحبه طوائف من العلماء، إن لم يكن جمهورهم، إنا لله وإنا إليه راجعون.

ولعد إلى بيان معنى الحديث المذكور: قال الحافظ [س ححر]

«وأجاب بعض أهل السنة بأن الخسر المذكور ليس بفساد ولا صريحا في الأفراد، بل بطرقه احتمال أن يكون المراد بالملا الذين هم حير من الملا للذاكر الأنبياء والشهداء، فإنهم أحياء عند ربهم، فلم يحضر ذلك في الملا تركة. وأجاب آخر وهو أقوى من الأول بأن الحيرة إنما حصلت للذاكر والملا معاً، فالحائب الذي فيه رب العزة حير من الحائب الذي ليس هو فيه ملا ارتباط، فالخيرة حصلت بالنسبة للمجموع على المجموع. قال وهذا الجواب ظهر لي وطلعت أنه مُنكر، ثم رأيت في كلام القاضي كمال الدين الزملكاني في الجزء الذي جمعه في الرفيق الأعلى، فقال: «إن لله قابل ذكر العد في نفسه بذكره له في نفسه، وقابل ذكر العد في الملا

(1) في (ها) ورد: فلا بد أن يذكره الله تعالى في ملا هو حير.

(2) في (س) التفصيل.

(3) الفتوحات المكية، ج 2، ص 61 وها وردت: «التفصيل»، كما جاء أعلاه.

مذكره له في الملا. فإما صار الذكر في الملا الثاني خيراً من الذكر الذي في الأول، لأن الله هو الذاكر فيهم، والملا الذين يذكرون الله، والله بهم، أفضل من الملا الذين يذكرون وليس الله فيهم^(١). انتهى.

(١٣٤) قال شيخنا / الكوراني أئمة الله تعالى: "هذا يحتاج إلى تسليم، فإن الله تعالى قد قال "وأما معه إذا ذكرني"، فهو سبحانه مع الذاكر في الملا أيضاً. وإذا كان الله مع الملاين لم يوجد ملا لا يكون معهم الله تعالى حتى يكون مفضولاً للذي فيه الله. وتسميه أن يقال: إن الله مع الذاكر من حيث الاسم الذي يذكره به، فإذا ذكره في ملا هو فيهم من حيث ذلك الاسم ذكره في ملا هو فيهم من حيث التجلي الذاتي الأعظم. والملا الذين فيهم الحق بالتجلي الذاتي أفضل من الذين فيهم الحق بالتجلي الأسامي. ومعلوم أن هذا لا يتنافى أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من الملائكة، لأن ملا الملائكة ما صار خيراً من ملا الذاكر الصحابي الذين فيهم النبي صلى الله عليه وسلم، إلا لكون الحق من حيث كونه ذاكراً للصحابي فيهم جزءاً لذكره متجلياً فيهم بالتجلي الذاتي.

فرجع حاصل خيرية الملا على الملا إلى أفضلية التجلي الذاتي على الأسامي، وهذا لا نزاع فيه، ولا يتنافى كون النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من الملائكة. كيف وهو صلى الله عليه وسلم سيد العالمين، والملائكة من العالمين الذين هو سيدهم، ومن المرحومين الذين هو رحمة لهم، فإنه صاحب (أو أئمة) بعد (قَبَ قَوْمَيْنِ) (الحج ٩)، فأين الملائكة هنالك؟

قال [الكوراني] أئمة الله: وأيضاً فإن الاستدلال المذكور لا يتأثر إلا إذا كان خيرية الملا من ملا الذاكر خيرية من كل وجه، ومُستلزماً لأن يكون كل فرد من أفضل من كل فرد من ملا الذاكر. وكلتا المُقدمات ممنوعتان لحواز أن يكون الخيرية مُراداً بها الخيرية من بعض الوجوه، وهذا يُجامع أن يكون في الملا المفضل فرد يكون أفضل من أفراد الآخر. وإن كان من حيث المجموع له وجه

(١) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب النور الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج ١٣، ص ٣٧٨

خبرية لا يوجد في الآخر، ومعلوم أن ملا الملائكة لكونهم لا يفترقون، ولا يخطر
لهم الحواطر المخالفة للذكر حير من الملا الذين فيهم النبي صلى الله عليه وسلم،
وفيه من يخطر بباله خاطر غير الذكر، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم أفضل
من الملائكة لكونه سيد العالمين، رواه البيهقي، ويوضحه قوله تعالى: ﴿وَمَا
رُسُلُكَ إِلَّا رَحْمَةٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، فتأمله وبالله التوفيق. - انتهى كلام
شيخنا أئمة الله تعالى، وهو نقيس حقا.

أقول [البرزنجي]: هذه الأجوبة كلها ساء على لفظ الحديث وحوهر
كلماته، أما بالنظر إلى استدلال النبي صلى الله عليه وسلم الذي أحاط به / (128)
نشيخ في الواقعة فالظاهر من الحديث تفصيل الملائكة حتى عليه صلى الله عليه
وسلم، فلا بد من جواب لا يكون فيه معارضة لاستدلاله صلى الله عليه وسلم.

فأقول وبالله أستعين: قد مرّ قريباً أن من الناس من فاضل بين الحسين
نخلت والإنسان، ففضلوا جنس الملك على جنس الإنسان، ومهم من حض
نخلاف بصالحى البشر والملائكة، ومهم من خصه بالأياء، ثم مهم من يقل
نملائكة على غير الأنبياء، وفضل الأنبياء على الملائكة. ومهم من فضله على
لأنبياء أيضاً إلا على نبينا صلى الله عليه وسلم، ومهم من فضله حتى على
نينا صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

إذا علمت ذلك فقول: يمكن أن يكون مراد الشيخ قدس سره: سؤال عن
تفضلة بين جنس البشر وجنس الملك، كما هو ظاهر قوله: «وَأَمَّا الْمَسْأَلَةُ
"الطويلة"، أو "الطويلة"⁽²⁾ التي بين الناس، واحتلافهم في فضل الملائكة على
الشر، حيث لم يقل على الأنبياء، أو على خواص الشر، أو نحوهم، من
العارات التي تكون نصاً في التفضيل على الأياء. وإذا كان السؤال عن ذلك فلا

(1) "ومهم من فضله حتى على نبينا صلى الله عليه وسلم" ليست في (ت)، وهي (هـ)
ورد "ومهم حتى على نبينا صلى الله عليه وسلم".

(2) حاشية في (هـ) معادها: الأصح أنها الطويلة، والله أعلم، لا بد من وقف على أكثر
السج. انظر الفتوحات بتحقيق عثمان يحيى، ص 12، القاهرة 1988م، ص 210 مع
الحاشية رقم 7.

يستلزم تفصيل كل فرد فرد من المَلَك على كل فرد فرد من البشر، لجواز أن يكون في بعض الشر ما في المَلَك من النورانية ولطافة السرّ وسعة العلم ونحوها، وزيادة الكمال والجممية. وقد مرّ عن الشيخ أن الأرواح جميعها ملائكة، وأنها حفيقة واحدة، فيكون في روح البشر ما في المَلَك ببساطته وتجرّده، وزيادة الجامعية والكمال الحاصل له بالتركيب، فيكون هذا البعض من البشر أفضل من المَلَك.

فكان الشيخ قدّم سرّه قال: هل يفضل المَلَك على جنس البشر ما عدا الخواص؟ فأجابه صلى الله عليه وسلم بالترتيب عليهم، مُستدلاً بأنّه كم ذكر من الصحابة الذين أنا بين ظهرانيهم وهم خير القرون، ذكره الله في ملا الملائكة، في مُقابلة ذكره إياه. وقد وصف ملا الملائكة بأنهم خير من ملا الصحابة، وإذا كانوا خيراً من الصحابة كانوا خيراً من غيرهم بطريق الأولى، لأن من عداهم إمّا: التابعون فمن بعدهم، ولا شك أن رتبهم متأخرة في الفضل عن رتبة الصحابة بنصر قوله صلى الله عليه وسلم: ((ثم الذين يلونهم))، بلفظ "ثم" الدال على التراخي. وإما: أصحاب الرسل الذين قبلهم، ولا شك أن أصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم أفضل منهم بنصر قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: 110). بيان ذلك / أن قوله صلى الله عليه وسلم: ((وكم ذكر لله في ملا أنا فيهم))، المراد به في قرن أنا فيهم وبين ظهرانيهم، يعني بهم الصحابة، فإنهم الذين فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولا شك أنهم خير القرون وأفضل البشر، بعد الأنبياء. فإذا فضلتهم الملائكة فضّلوا غيرهم من القرون الذين بعدهم، والذين قبلهم⁽¹⁾ بطريق الأولى. والدليل على هذا الحمل وجوه:

أحدها: ما مرّ عنه أنّه في "فصل آدم" فضّل الإنسان الكامل على جميع أجزاء العالم، وصرّح بسيادة محمد صلى الله عليه وسلم على الجميع، وأنّه سلطان العالم. ولو كان سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم تفضيل المَلَك على الأنبياء أو فهم ذلك من رسول الله⁽²⁾ صلى الله عليه وسلم لما فضّله.

(1) لبث في (ت).

(2) في (س، ق 174)، "من كلامه" بدلاً من: "من رسول الله".

ثانيها: قد سبق أنه قائل من حيث النظر العقلي بالتفضيل من وجه، وأن الإنسان الكامل أفضل من المَلَك من حيث الجمية والكمال، ولو فهم من النبي صلى الله عليه وسلم التفضيل المطلق لما وسعه أن يحكم بالتفضيل الحرثي ويُخالفه صلى الله عليه وسلم.

ثالثها: أنه قد صرح بخيرية البشر على من عدا العالمين⁽¹⁾ من الملائكة، ولا شك أن الملاذاكر فيهم الله أعم من العالمين⁽²⁾، بل ربما قيل: يحتص بمن عداهم لأنهم هائمون في جلال الله لا يعلمون أن الله خلق آدم أبا البشر، فضلاً عن أولاده، فضلاً عن أن يذكروهم. ولو فهم من رسول الله العموم لما وسعه أن يحكم بخيرية خواص البشر على الملائكة.

فهذه الوجوه تدلّك على أن سؤال الشيخ النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو عن تفضيل المَلَك على عوام البشر، دون خواصهم الذين هم الأنبياء. وأن جوابه صلى الله عليه وسلم إنما وقع على طبق سؤاله. وأن مراده صلى الله عليه وسلم بالملا الذين هو فيهم قرن الصحابة كما حررناه. وحيث فحاصل اعتقاد الشيخ في المسألة أن خواص البشر المُعبر عنهم بالإنسان الكامل أفضل من الملائكة السماوية والأرضية مطلقاً، ومن المهمة العالمين من وجه، وأن الملائكة أفضل من عوام البشر، أعني: من عدا الأنبياء. فيُطابق اعتقاده ما هو التحقيق عند أهل السنة، وبالله التوفيق، والله أعلم.

(1) في (س) العالمين.

(2) في (س) العالمين.

[136]

قال [الكازروني]: الفصل الثاني /

فيما يتعلّق بوحدة الوجود من الاعتراضات وجواباتها

إمّا تعلّقًا قريبًا وهو الاعتراض الأول وجوابه، أو تعلّقًا بعيدًا وهو بقية الاعتراضات وجواباتها.

اعلم علّمك الله علّمًا لدنياً أنّه لا بدّ قبل الشروع من تمهيد مقدمات ليهل فهمها، والله الموفق.

الأولى: كما أنّ المتكلمين فرقتان: أهل بدعة ضالة كالمعتزلة، وأهل سنة مُهتدية وهم الأشعرية والماتريدية، وكلتا هاتين تسميان مُتكلمين سنيّهم ويدعيّهم، كذلك "الوجودية" طائفتان: ملاحدة وموحدة. وبيان هاتين الطائفتين من جُملة الضروريات اللازمة ليُعلم الفرق بين الملحدين والموحدين، وذلك في واصلين:

الوصل الأول: في بيان الوجودية الملاحدة

اعلم - حماك الله من القرناء السوء - أنّ اعتقاد هذه الطائفة الخبيثة أنّ البارئ تعالى وتقدّس ليس موجودًا في الخارج بوجود مُستقلّ مُمتاز عن عالمي الأرواح والأجسام، بل هو مجموع العالم، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ونسبته إلى سائر أفراد العالم نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفرادهِ. "فالعالم هو الله، والله هو العالم". وليس ثمة شيء غير العالم يقال له: الله، بل الموجود هو هذا العالم لا غيره. وهذا كفر صريح وقول قبيح والشّبح قُدّس سرّه في الفتوحات في عقيدة الخواص - ولا توجد في بعض نسخ الفتوحات، وقد تُجعل رسالة مُستقلة وتُسمى رسالة المعرفة - قد نفى هذا المذهب، حيث قال: "ومن هنا أيضًا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالوا: ما ثمّ إلّا ما نرى،

جعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمراً آخر. وسبب هذا المشهد لكونهم ما تحققوا به تحقق أهله، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك⁽¹⁾. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قد تقدم أن كتاب المعرفة غير عقيدة الخواص، وليس في عقيدة الخواص هذا الكلام، والعبارة التي نقلها إنما هي عبارة كتاب المعرفة. وقوله: "وسبب هذا المشهد" إشارة إلى ما ذكره قبل، ولتفله وليستفح به، فإنه نفيس جداً.

[التشبيه والتزييه]

قال رحمه الله:

«عجبت من طائفة تعدت طورها وتجاوزت حدّها، فجعلت نفسها أعرف بالله منه تعالى بنفسه، فقالت: أعوذ بالله من التشبيه، (وقالت طائفة أخرى: أعوذ بالله من تنزيهه يؤدي إلى التعطيل. إلى أن قال: وليس التنزيه في هذه المسألة بأعجب / [136] من التشبيه)⁽²⁾. غميت البصائر عن إدراك غوامض الأسرار، وما تُعطيه الألوهية.

ثم إنَّ العجب كلّ العجب من هذه الطائفة هربت من التشبيه إلى التشبيه، وجعلت ذلك تنزيهاً يضحك العقلاء بجهلهم، فيما أتوا به. فإنهم ما عدلوا من التشبيه إلا إلى ما في نفوسهم من المعاني المُحدثة القائمة بهم، فهربوا من التشبيه بهم إلى التشبيه بهم، وسمّوا هذا العدول تنزيهاً. فنفوسهم نزهوا إن حملوها على المعاني الإلهية، أو الحقّ شَبَّهوا إن حملوها على المعاني النفسية، وما لهم تحوّل في غير هذا. فلو رجعوا إلى محلّ التحقيق، إذ حُرموا الكشف، وقالوا: الحقّ سبحانه أثبت لنفسه هذه الأحكام في كتبه وعلى السنة رسله وسفرائه، والذات مجهولة عند الخلق كلهم، أي: لا

(1) محرمٌ هذه المقرة وما يليها مقتبس من كتاب المسائل، وسيرد توثيق ذلك بعد أن يعبد البرزنجي نقل نص ابن عربي بحروفه.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

تُعلم. وهذه أحكام الذات عندنا، والجهل بالحكم أقرب من الجهل بالذات، إذ لا تعرف حقيقة سبب هذا الحكم لهذه الذات المحكوم عليها به حتى تعرف هي في نفسها، ولا معرفة بها، فلا معرفة بسبب الأحكام لها، فكانوا يسلمون علم⁽¹⁾ ذلك لمن وصف بها نفسه، وهو الله تعالى.

وقد روي عن بعض السلف أنه سُئل عن الاستواء على العرش فقال "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". إلى أن قال: وقد صح فيما خرج من مسلم في صحيحه من تحوّل الألوهية وتبدّلها في صور الاعتقادات في المعارف، وفيها اعتقاد المشبهة وغيرهم. ولا بد من إقرار كل طائفة في تلك الدار به، فلا بد من تجليها في صور اعتقاداتهم. وذلك راجع إلى المدرك، (يعني: بالكسر)، لا المدرك، (يعني: بالفتح)، فإن الحقائق لا تبدّل. ولذلك سُمّي عالم التمثيل والتقليل برزخًا، لكونه وسطًا بين حقائق جسمانية، وحقائق روحانية عن جسمانية، فيُعطي ذات هذه الحضرة المتوسطة هذه التجليات، يربط بها المعاني بالصور ربطًا مُحققًا لا ينفك.

وقد أشار إلى هذا المقام بعض العارفين في حكاية أدكرها بإسناد متصل إلى السري. قال الجنيد رحمه الله: قال السري: سمعت غليظًا الأسود يقول: من أقبل على الأشياء وهو يراها ذهبت عنه، ومن تركها أُنته. قلت: كيف ذلك يا سري؟ قال: كان يذكر أنه يكسب ويحتد فلا يقوم بكفاية معيشته، قال: فقرأت هذه الآية ﴿قُلْ لَرَبِّيْهِ ذَنْبٌ أَحَدٌ أَفَّهَ سَمَكُكُمْ وَأَبْصَرُكُمْ وَخَمَّ عَنْ قُلُوبِكُمْ﴾ [الأنعام: 46] الآية... فتركت الكسب مُتْرَكًا على الله بالكفاية، فلو ضربت بيدي إلى هذه الأسطوانة لصارت ذهبًا. وضرب يده على الأسطوانة فإذا هي تلوح ذهبًا. ثم قال السري: الأعيان لا تغلب، ولكنك هكذا تراه، يعني: المرئي. أي: الرؤية عائدة على الرائي، يعني: بالصورة المشهودة للرائي، ومن هنا زلت أقدام طائفة. إلى آخر ما نقله الأصل.

ثم قال بعد قوله: "ولو تحققوا به ما قالوا بذلك" ما نصّه: "وأثبتوا كلَّ

(1) هي (س) على ورود في كتاب المسائل فكانوا لا يشبهون ولا يعيرون حكمه نسبه به، بل يسلمون علمه.

حق في موطنه علمًا وكشفًا، فترك تأويل الأحبار الواردة بالتشبه لمن وصف بها
 عنه إذا لم تكن من أهل هذا الكشف والتحقيق، ولا تحمله عليك أصلًا، فونك
 تطل أصلك، حيث تعتقد نفي التشبه، وما رأت منه، ولكن تكت تشبه
 بالمخلوق المركب فأثبتته بالمخلوق المعقول. وأتى للممكن أن يجمع مع الواجب
 ثبات في حكم أبداء⁽¹⁾ - انتهى.

ومراده بالطائفتين في كلامه: هما ما ذكرهما في "عقيدة الحواس" حيث قال بهما
 "عجبت من طائفتين كبيرتين الأشاعرة (بمعنى المتكلمين)⁽²⁾، والمعتزلة، في
 غضنهم في اللفظ المشترك كيف جعلوه للتشبه، ولا يكون التشبه إلا سطر الشئ
 أو كذا الصفة بين الأمرين في اللسان، وهذا عزيز الوجود في كل ما جعلوه تشبه
 من لية أو خبر. ثم إن الأشاعرة تخيلت أنها لما تناولت قد حرجت من التشبه،
 وهي ما فارقته، إلا أنها انتقلت من التشبه بالأجسام إلى التشبه بالحدسي المحدث
 انفارقة للنعوت القديمة في الحقيقة والحد، فما انتقلوا من التشبه بالمحدثات
 أصلًا. ولو قلنا بقولهم لم تعدل مثلًا من الاستواء الذي هو الاستقرار⁽³⁾ إلى
 لاستواء الذي هو الاستيلاء كما عدلوا. ولا ميم والعرش مذكور في سنة هذا
 لاستواء، فيبطل معنى الاستيلاء مع ذكر السرير، ويستحيل صيرفه إلى معنى آخر
 يمي الاستقرار. فكنيت أقول: إن التشبه مثلًا إنما وقع بالاستواء عليه، ولاستواء
 معنى، لا بالمستوي الذي هو الجسم. والاستواء حقيقة معنوية تُنسب إلى
 كل ذات بحسب ما تُعطيه حقيقة تلك الذات، ولا حاجة إلى التكلف في صرف
 لاستواء من ظاهره، فهذا غلط يتبين لا خفاء فيه. وأما المعتزلة فلم يكن ينبغي
 لهم أن يتجاوزوا باللفظ الوارد إلى أحد محتملاته، مع ضمانهم ووقوفهم مع قوله
 تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى 11]⁽⁴⁾ - انتهى.

(1) ما ورد ليس من كتاب المعرفة كما ذكر المؤلف، بل هو مقتبس من كتاب الصائل لابن

هريري، ص 100 رسائل ابن هريري، اطبع: طعة دار صادر بيروت 1997، ص 400 وما بعده.

(2) من الشارح وليست في الفتوحات.

(3) كما في (ها) والفتوحات، أما في (ث) وردت: لاستواء.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 43.

وقد علمت سفل كلام الشيخ أنّه ليس وارداً فيمن حمله عليه الأصل، ولا مسوقاً لبيان مطلق مذهبهم، لكنه يُفیده. ولا يخفى مثل ذلك على المؤلف، (وإنما أراد بذلك صرف كلامه إلى ذلك دفعاً للتشيع عنه، ولا يخفى أن بعض النقاد بصير، كالمحقق التفتازاني)⁽¹⁾ فلا يخفى عليه الأمر. فالأولى بيان كلامه وحمله على حقيقته، ثم توجيهه وتطبيقه على الشرع، والجمع بينه وبين كلام المُتكلّمين. وبالله التوفيق، والله أعلم.

قال [الكازروني]: والشریف العلامة في حاشية التجريد، والمولى سعد الدين في شرح المقاصد، قد ذكرا هنا القسم من "الوجودية"، وأظهرا كفرهم وجهالتهم. أمّا الشریف فقل:

"جماعة من الصوفية ذهبوا إلى أنّه ليس في الواقع إلا ذات واحدة ليس فيها تركيب أصلاً، ولها صفات هي عين ذاته، وذلك حقيقة الوجود المُتَّزّه في حدّ ذاته من شوائب العدم وسمات الإمكان، ولها تقييدات بقيود اعتبارية، وبحسبها تظهر وحركات مُتبايزة، فيتوهم أنّ ذلك تعدّد حقيقي. وهذا خروج من طور العقل، لأنّ بديهته شاهدة بتعدّد الموجودات تعدّداً حقيقياً، وشاهدة بأنّ هذه الذوات والحقائق مُختلفة بالحقيقة لا بالاعتبار فقط. والذين ذهبوا إلى هذه المقالة يدعون إسناد هذا إلى المُكاشفات والمُشاهدات، وأنّ الوصول إليه بالمباحث العقلية ودلائلها غير مُمكن. بل العقل معزول ثقة، كما أنّ الحس معزول عن مُدركات العقل. وأمّا الذين تقبّلوا بدرجات العقل فيقولون: إنّ كل ما شهد له العقل مقبول، وما لا يشهد له مردود. ويقولون: ليس وراء طور العقل طور آخر، وتلك المُكاشفات والمُشاهدات بتقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل. فهؤلاء شهادة بداهة العقل مستفنون عن إقامة البرهان على إبطال أمثال ذلك، ويعتدون بتجويّز ذلك مُكابرة لا ينبغي أن يلتفت إليه"⁽²⁾.

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) انظر: السيد الشريف علي بن محمد العرجاني، حاشية البدعي على شرح الأصفهاني لتجريد الاعطاء، مجموع Fazl Ahmed P800 في مكتبة كبرولي باستبول، ق 14-14 اب

وهذا ترجمة كلام السيد قُدس سرّه. هذا معنى كلامه

قلت [البَرَزْتُجِي]: إِنَّ السَّيِّدَ [الشَّيْخَ الجَرَجَانِي] رحمه الله ذكر "وحدة الوجود" في حاشية التجريد⁽¹⁾ في ثلاثة مواضع هذا أحدها. وقوله: "خروج عن طور العقل" / "إما إنكار لعدم تعدد الموجودات كما ذهب إليه الأصل، فإن إنكاره باطل، والمُحَقِّقُونَ لا يقولون به، بل يشنون تعدد الموجودات تعددًا حقيقيًا. وقالوا: لا بد أن يكون الوجود الفاضل على الماهيات موحودًا في الخارج بوجود هو نفسه، حتى يصح أن يظهر فيه صور المُمكنات. وهو واحد، والصور مُتَعَدِّة مُخْتَلِفَةٌ، بحسب اختلاف مُقتَضِيَّات حَقَائِقِهَا الْغَيْرِ الْمُجْمُولَةِ. فصَحَّ أن يوَحَّدَ كَثَرَتِهَا، لكون جميع الصور ظاهرة فيه لا في غيره، وهو واحد. وأما أنه تحقيق للمقام، وهو الأظهر، فإنَّ للعقل قوتين. فاعلة وقابلة، فهو باعتبار قوته لفاعلة له حد ينتهي إليه، وطور لا يتجاوزُه، وأما باعتبار قوته القابلة فيقبل ما وراء طوره باعتبار قوته الفاعلة، فيقبل ما يُلقَى إليه من طور الكشف ولا يَأْبَاهُ، كما في رؤية الله والحشر والحساب والأمور الأخرى.

فقوله: "إنَّ هذا خروج عن طور العقل" كلام حق باعتبار قوة العقل الداعية. ولا يلزم من ذلك أن لا يكون حقًا في نفس الأمر. وقوله: "وأما المُتَقَبِّلُونَ" إلخ... فهو إشارة إلى قصور من هو كذلك. وكذا قوله: "فبِزَعْمُونِ أَنَّ الْمُكْاشَفَاتِ" إلخ... والدليل على هذا أنَّ الوجه الثاني هو الأظهر، وأنَّ مُرادَه نَمَّ الْمُتَقَبِّلِينَ بالعقل، المُتَكْرِنَ لطور المُكْاشَفَةِ، قوله بعد هذا في مبحث الماهية:

"وأما إذا قلنا: إنَّ الوجود حقيقة مُتَشَخَّصَةٌ في حد ذاتها، لا تعدد فيها بوجه من الوجوه، وهي قائمة بذاتها لا يتطرَّق إليها عدم أصلًا، ولا إمكان قطعًا، وهي حقيقة الواجب تعالى، ومعنى كون غيره موحودًا هو أنَّ لتلك الحقيقة المُتَمَتِّعَةَ الْقِيَامَ بِغَيْرِهَا نِسْبَةً مَخْصُوصَةً إِلَى ذَلِكَ الْغَيْرِ، وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية، فذلك كلام يعجز عن إدراكه إلا أولو العاثر

(1) وهي حاشية على شرح شمس الدين الأصفهاني (ت. 749) على كتاب تجريد المفاتيح لنصير الدين الطوسي (ت. 672 هـ).

الدين حصوا من عنده بقطعة ثاقبة عالية، وأوتوا من لسانه حكمة كاملة باللغة. وسيرد عليك تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى⁽¹⁾ - انتهى.

وما وعد بإيراده هو ما ذكره بعد هذا بقوله:

"اعلم أن هذه المباحث التي أوردتها الشارح في كون الوجود عين الواجب أو رائدًا عليه هي الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام. وهُنَا مقالة أخرى قد أشرنا / فيما سبق أنها مّا لا يُدركها إلا أولو البصائر والألباب، الذين حصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب. فلنفضلها هُنَا بقدر ما نفى به قوة التّحرير، ونُحيط به دائرة التّحرير.

[130]

فنقول وبالله التّوفيق: كل مفهوم مُغاير للوجود، كالإنسان مثلاً، فإنّه ما لم ينضم إليه الوجود في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيها قطعًا، وما لم يُلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا. نكلّ مفهوم مُغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو "الوجود". وكلّ ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو مُمكن. إذ لا معنى للمُمكن إلا ما يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره. فنكلّ موجود مُغاير للوجود فهو مُمكن، ولا شيء من المُمكن بواجب، فلا شيء من المفاهيم المُغايرة للوجود بواجب. وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود، فهو لا يكون إلا عين الوجود، الذي هو موجود بذاته، لا بأمر مُغاير لذاته. ولما وجب أن يكون الواجب جُزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته لا بأمر آخر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود كذلك، إذ هو عينه. فلا يكون الوجود مفهومًا كليًا يُمكن أن يكون له أفراد، بل هو في حدّ ذاته جزئي حقيقي، ليس فيه إمكان تعدّد وانقسام، وقائم بذاته مُنزه عن كونه عارضًا لغيره. فيكون الواجب هو الوجود المُطلق، أي. المُعزّي عن التّفيد بغيره والانضمام إليه. وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات المُمكنة. فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته. وتلك النسبة على وجوه مُختلفة وأنحاء شتى يتعلل الاقلا

(1) انظر: المرحاني، حاشية الهدى على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق 18 ب

على ماهياتها، فالموجود كلي وإن كان الوجود جزئياً حقيقياً. هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا. قال: ولا يعلمه إلا الراشعون في العلم.

فإن قلت: الذي يتبادر إلى الفهم من لفظ الوجود مفهوم لا يصح الشك، فكيف يكون⁽¹⁾ جزئياً حقيقياً؟ وأيضاً المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود، كما اشتهر في كلامهم، فكيف يُقَرَّر بمعنى لا يعلمه أحد؟

(139)

قلت: الجواب عن الأول: إن الكلام في حقيقة الوجود، لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ، فإنه يجوز أن يكون كلياً وعارضاً اعتبارياً لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته.

وعن الثاني: إن المتبوع هو البرهان وما يؤدي إليه، لا إلى الاشتغال في السنة الأقوام بتمويه الأوهام. قال: ومما يزيد كون الوجود عين الراح أن الوجود في حد ذاته يُنافي العلم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العلم، لأن ما عداه لا يتمتع عن قبول العلم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك أن الواجب هو الذي يُنافي العلم لذاته، لا ما يُنافي بواسطة غيره.

فإن قلت: ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع كونه عين الراح وغير قابل للتجزؤ والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء بل هو حقيقتها وعينها؟ وإنما امتازت وتعدت بتقديرات، وتعديات اعتبارية، ويمثل لذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكررة، مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط.

قلت: قد سلف منا كلام في أن هذا طور "وراء طور العقل"، ولا يترضل إليه إلا بالمُشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، وكل مُبَرَّر لما حُلِق له، والله المُستعان وعليه التكلان⁽²⁾.

انتهى كلام السيد، وهو سيد الكلام.

(1) كلمة: يكون، ليست في (س، في 78ب)

(2) انظر: الجرجاني، حاشية اليد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ن 56-57

مظهر بهذا أن جفله ما مرّ خارجاً عن طور العقل مدح له لا ذم، وكأنه أشار بأنّ عقليّين بدرجات العقل النافين لطور آخر فوق طوره إلى التفتازاني رحمه الله، حيث بالغ في شرح المقاصد في ردّ القول "بوحدة الوجود" حيث لم يفهم معناه، لكونه مُتَقَيِّداً بدرجة العقل، وألزم القائل بها إلزامات طويلة عريضة. بل أنّ⁽¹⁾ رسالة مُستقلة في الردّ على الشيخ قُدّس سرّه ظلّنا منه أنّه قائل بوحدة الوجود بالمعنى الذي فهمه هو. وإنّما أتى من عدم الفهم وعدم تسليم الأمر لأهله. فقال فيها: 'ويتفوهون بأنّ درجة الكشف وراء طور العقل، وأنت خير بأنّ مرتبة الكشف نيل ما ليس له العقل ينال، لا نيل ما هو بيديها العقل محال. ولا ينبغي أن يتوقم أنّ ذلك من قبيل ما ليس له العقل ينال، بل هو مُستحيل. وللعقل في إيصاله تمكّن ومجال'⁽²⁾. إلى أن قال: 'ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين [عدم] ما / أحاله العقل كهذه المذكورات، وبين ما لا يناله العقل كاضمحلال وجود الكائنات عند سطوع أنوار'⁽³⁾ التجليات'⁽⁴⁾.

(والذي يفهم من كلام العلامة ابن حجر المكي في فتاويه الحديثية، أنّ هذه الرسالة ليست للتفتازاني، وإنّما هي للبقاعي'⁽⁵⁾). وقد نظرت فيها، فتوقّفت عندي أنّها للبقاعي، فإنّه ذكر أنّه ألّفها بلدمشق، وذكر فيها من ذهب الدرر. وعباراته فيها التهور في قرائن آخر يظهر منها ما ذكر. ثم رأيت مكتوباً على

(1) في (ها) يقال به ألف.

(2) فاضحة الملحطين، مخطوط برلين: 1753 w.c رقم مسلسل 2891 (ق 38-ب) الساج محمد ردمحق 1135 هـ / 1723 م، في 2 ب.

(3) ليست في (ت).

(4) فاضحة الملحطين، ق 13.

(5) رسالة فاضحة الملحطين وفاضحة الموحدين تنسب في كثير من مهارس المخطوطات إلى سعد الدين التفتازاني، وهذه الرسالة هي الحقيقة ليست للتفتازاني ولا للبقاعي، وإنّما هي لعلاء الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري، توفّي سنة 841 هـ بدمشق وهو تلميذ الشيخ سعد الدين التفتازاني، وأستاذ السخاوي الذي يذكره في القول الضمّي باسم شيخنا، ويقتبس السخاوي من شيعه في عدة مواضع من الفاضحة. للمريد مرجعة المنقطة الفرنسية لنشرة الوجود الحق لعبد العلي النابلسي، تحقيق د. بكري علاء الدين. المعهد الفرنسي بدمشق، 1995، ص 18 وما بعدها.

صححة منها أنها للعلماء البخاري، وقد يرجع هذا أن فيها بعض آيات فارسية وأنه أعلم⁽¹⁾. والعجب أن التفتازاني رحمه الله ناقض نفسه فقال في شرح المقاصد⁽²⁾: "وتعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان"⁽³⁾. - انتهى.

[وجود المطلق وتحققه في الخارج]

واعلم أن المنكرين على الشيخ في قوله بوحدة الوجود إنما أنكروا عليه لعلمهم أن الوجود المطلق كلي⁽⁴⁾ وأنه لا تحقق له إلا في ضمن الحزليات، وما هو كذلك فلا يكون واجباً باتفاق العقلاء من المسلمين وغيرهم. فإذا مسألة تحقق الوجود المطلق في نفسه من غير النظر إلى الموجودات الخارجية أصل الأصول.

فلورد أدلة وجود الوجود المطلق وتحققه في الخارج ووجوبه، والفرق بين وبين الوجود العام الكلي الذي هو بمعنى الكون والحصول، ومن المعقولات شبة، فإن من اتقن هذا لم يعتص عليه بقية مسائل هذا العلم، بإذن الله تعالى. ومن لم يفهمه حق الفهم تحير في الأمر، وأنكر على أهله، كما وقع لكثير منهم. حتى إن التفتازاني مع جلالة قدره قد رمى الشيخ في رسالة سماها: فاضحة الملحنيين⁽⁵⁾ بالزندقة والإلحاد، وبكل داهية تفتت الأكباد.

فلتحير المقام، ثم نلتفت إلى جوابه بحيث يتضح منه المرام بتوفيق الله نلتفت العلم. وقد ورد: ((إن من العلم كهية المكنون لا يعلمه إلا العلماء لله. فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل البيرة بالله)).

فنقول: إن الشمس محمد بن حمزة الفناري أقام في كتابه لمسمى مصباح

(1) ما بين قوسين ليس في (ت) وأثبتناه من بقية النسخ. وبه في (ت) والمعب آه دفر معه فقال ...

(2) كلمة المقاصد ليست في (س).

(3) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط2، 1998، ج4، ص60.

(4) كلمة كلي ليست في (س).

(5) كما ذكرنا في ملاحظة سابقة هي للعلماء البخاري.

الأنس بين المعقول والمشهود على هذا المطلب براهين عديدة، ونقل وجود الوجود، ووجود⁽¹⁾ المطلق عن جماعة مُحَقِّقِينَ، وتصدى لردّ شهادات المُتَكَلِّمِينَ التي جمعها [التتارزاني] في شرح المقاصد وارتضاها، فدفعها.

وكذلك المُحَقِّق علاء الدين علي المهنّي برهن على وجوده في رسالة سَمّاها. أدلة التوحيد، وشرحها بشرح سَمّاها: أجلة التأييد. وبعد أن برهن على وجوده، برهن على وجوبه بأثني عشر طريقاً، وأورد اثني عشرة شبهة ودفعها ببيان شاف. وسلك هذا الطريق باختصار في شرحه للفصوص الذي سَمّاها: مشرح الخصوص.

وكذلك المُحَقِّق نور الدين عبد الرحمن الجامي قدّس سرّه ذكر شيئاً من ذلك في رسالته الوجودية، وفي الدورة الفاخرة.

وكذلك شيخنا برهان / الدين إبراهيم بن حسن الكوراني متّع الله بحياته، وذكر ذلك في عدة رسائل منها: مطلع الجود، وجلاء الفهوم، وإتحاف الذكي، وغيرها. فلنشر اختصاراً إلى بعض كلامهم تبرّكاً، وفيه الشفاء من داء الجهل، وبالله التوفيق لسلك السهل.

قال الشمس الفاري رحمه الله في المصباح:

«وجود الوجود ليس بمتنع لأنّه ثبوت الشيء لنفسه، ولا مُمكن وإلاّ لكأن له علّة موجبة. فهي [أي: العلّة الموجبة] إمّا ماهية أو أحد أفرادها، أو خارجاً عنهما. والأول: يستلزم كون الشيء علّة لنفسه بلا دور، والثاني: يستلزمه مع الدور، والثالث: يستلزم كون المعدوم لا من حيث هو موجود⁽²⁾ مؤثراً في الوجود، واللوازم كلها باطلة ظاهرة البطلان⁽³⁾.»

انتهى. أي: فيكون واجتاً، فإذن وجود الوجود واجب.

وقال المهنّي:

(1) في (ت) ووجوبه.
(2) حتم في هامش (س، ق 180) مفاده: «وقف السلطان...»
(3) الفاري والفنوي، مفتاح الغيب وشرحه مصباح الأنس، تحقيق خواصوي، ص 430

«الوجود المطلق يتمتع بعدمه، لأنه -أي: عدمه-:

(1) إتما يعرضه للوجود فيلزم أنصف الشيء بقبضه، بحيث يحمل عليه بـ"هو هو"، لأننا قد بينا أن الوجود موجود في الخارج، وأن وجود الوجود عين الوجود. فإذا أنصف الوجود المطلق المضاف إليه بعدم المعارض له -أي: صار معدوماً- صار وجوده المضاف، أعني وجود الوجود، علماً، إذ لا معنى للمعدوم إلا ما سلب وجوده. وإذا صار وجوده علماً صار المطلق المضاف إليه علماً أيضاً، لأنه عينه، فيصلىق "الوجود لا وجود"، وهو الانصاف بالنفيض الذي هو العدم، بحيث يحمل عليه بـ"هو هو".

(2) وإتما بانقلابه إلى العدم، فيلزم قلب الحقائق، وهو ضرورة حقيقة أمر حقيقة أمر آخر.

(3) وإتما بارتفاعه، أي: الوجود، من حيث هو من أصله من غير انصاف بالعدم ولا انقلابه إلى آخره، فيلزم سلب الشيء عن نفسه.

واللوازم الثلاثة وهي: اجتماع النقيضين، وقلب الحقائق، وسلب الشيء عن نفسه، باطلة بالاتفاق والضرورة، فكذا الملزوم، وهو حوار عدم الوجود. مثبت نقيضه وهو امتناع العدم المستلزم لوجود الوجود، وهو المطلوب. والفرق بين الأمور الثلاثة أن في صورة الانصاف يوحد الموصوف، وفي صورة الانقلاب يوجد بدله، وفي صورة الارتفاع لا يوجد / شيء منهما⁽¹⁾. انتهى ملخصاً.

(140)

وقال المحقق الجامي في الدورة الفاخرة:

«اعلم أن في الوجود واجباً، وإلا لزم انحصار الموجود في الممكن،

(1) هذا الاقتباس على الأغلب من رسالة أجلة التأييد في شرح أدلة التوحيد التي أشار إليها الزرنجني سابقاً، وهي غير مطبوعة. ويمكن مراجعة رأي المهاتمي في 'الوجود لمطلق' في مشرح الخصوص إلى معاني النصوص، وهو شرح المهاتمي لكتاب النصوص في تحقيق الطور المخصوص لمصدر الدين القانوني، انظر. علاء الدين المهاتمي، مشرح الخصوص إلى معاني النصوص، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008، ص 39-47.

فلمر أن لا يوجد شيء أصلاً فإن المُمكن وإن كان مُتعلّقاً لا يستقل
بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لأن مرتبة الإيجاد
بعد مرتبة الوجود. وإد لا وجود ولا إيجاد، فلا موجود لا بذاته ولا
بغيره، فإد لا بد من ثبوت الواحد⁽¹⁾.

ثم قال

‘مقول لا شك أن مبدأ الموحودات موجود [معينه]، فلا يحلو إما أن
يكون حقيقة الوجود أو غيره، ولا حائر أن يكون غيره، ضرورة احتياج
عبر الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود. والاحتياج يُبقي الوجود،
فمضى أن يكون حقيقة الوجود.

ثم الوجود إما أن يكون مُطلقاً إطلاقاً حقيقياً لا يُقاربه تقييد، فإملاً لكل
إطلاق وتقييد، مُتعباً بذاته لا بأمر رائد على ذاته، تعباً هو أوسع التعيينات
بحامع التعيينات كلها ولا يُبقي شيئاً منها، مُحبطاً بالكلية والحريات
تخليها بها بحسبها وهو بحسب ذاته⁽²⁾ لا يكون كلياً ولا جزئياً، أو يكون
مُقيّداً، أي مُتعباً بأمر رائد على ذاته، لكن لا سبل إلى الثاني وهو أن
يكون مُقيّداً، أي مُتعباً بأمر رائد على ذاته، إذ لا سبل إلى أن يكون
الواحد المضموع، لأن التركيب من لوازمه الاحتياج، وهو يُبقي
الوجود ولا التعيين وحده، لأن كلّ تعيين قيد لاحق لا بد له من أمر
سابق، والمُحتاج إلى العبر لا يكون واحداً. ولا معروض التعيين وحده،
لأن المعروض أنه أي المُقيد ما ليس مُتعباً بذاته، بل بهذا التعيين
الرائد على ذاته وما هو كذلك كان مُحتاجاً في تحقّقه الخارجي إلى أمر
رائد على ذاته، والمُحتاج إلى العبر لا يكون واجباً. وإذا مطلّت
الاحتمالات الثلاثة للثاني، ولا رابع، تعين الأول، وهو أن يكون الواحد
هو الوجود المُطلق بالمعنى المذكور⁽³⁾، وهو المطلوب. انتهى مُلخصاً

(1) عبد الرحمن الحامي، الفكرة الفاعلة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السائح وأحمد عبد
عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2002، ص 7.

(2) حاشية في (س، ق 181) مصادها ‘بلغ’

(3) حامي، الفكرة الفاعلة، الأسطر الثلاثة الأولى مدقاً من ص 14 مع وما يليها لم أحده

وقال [الحامي] في الرسالة الوجودية

الوجود أي ما ينصاحه إلى الماهيات نثرث عليها آثاره المحتصة بها / موحود، فإنه لو لم يكن موحودًا لم يوجد شيء أصلاً، والثاني باطل، فالمقدم مثله بيان الملازمة أن الماهية قبل انضمام الوجود إليها غير موحودة قطعاً، فلو كان الوجود أيضاً غير موحود لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإن ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المثلث له وإذا لم يثبت أحدهما للآخر لم تكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب إليه أهل الطر، ولا عارضة له كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود، فلا تكون موحودة

[.] (ثم قال) فإن قلت. الماهية باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود الحارحي، فيكون ثبوت الوجود الحارحي لها في العقل فرعاً لوجودها فيه، لا في الخارج

قلت: نقل الكلام إلى وجودها العقلي بأن نقول ثبوت الوجود العقلي في العقل موقوف على وجود سابق لها فيه، وثبوت الوجود السابق موقوف على وجود سابق آخر، فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل 'لتسلسل' في الأمور الاعتبارية التي تنقطع بانقطاع الاعتبار، فإن كل لاحق موقوف على سابقه، كما لا يخفى على المتدبر. وأما بطلان التالي فظاهر لا يحتاج إلى البيان، فثبت أن الوجود موحود. وإذا كان موحوداً وجب أن يكون وجوده معه، وإلا تسلسل، فيكون واجباً لامتناع زوال الشيء عن نفسه ويلزم أن يكون حقيقة واحدة يلحقها التعمد النسبي بإضافتها إلى الماهيات، وإلا تعذر الواجب تعالى وقد برهنوا على امتناعه

فإن قلت لا شك أن معنى الوجود مفهوم عرشي لا يصدق على شيء قائم بنفسه مواطاة كالمشي والصحك واللون والشواد وأمثال ذلك، وإنكاراً⁽¹⁾ ذلك مكابرة! فكيف يكون ذات الواحد نفس ذلك المفهوم؟ قلت كما أنه يحوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الخاص

(1) في (س) وإن كان.

الواحي، وعلى الوجودات الحاشية الشككة على تقدير كونها مختلفة، على ما قال به الحكماء، يحور أن يكون رائداً على حقيقة واحدة مطلقاً موحدة هي حقيقة 'وجود الواحد'، ويكون هذا المفهوم الرائد أمراً اعتبارياً غير موحود إلا في العقل، ويكون معروضه موحوداً حقيقياً خارجياً هو 'حقيقة الوجود' انتهى

(181) وقال شبحا الرهان إبراهيم الكوراني في رسالته التسمية / مطلع الجود ما
معناه

"إن الوجود المطلق قسماً
مطلق يُقابل المُقَدَّر، أصي: المطلق الإصامي، وهو بهذا المعنى كلي
لأنه في مُقابلة الحرثي، والكلي لا وجود له في الخارج، وإنما الموحود
حرثياته. والحق تعالى مُنزه عن أن يكون وجوداً مُطلقاً بهذا المعنى،
فيكون وجوده مُتوففاً على الوجودات المُقَدَّرات.

وَمُطلق بالاطلاق الحقيقي الذي لا يُقابلة تقيده، القابل لكل إطلاق وتقيده.
باطلاقه عدم تقيده بغيره في عين الظهور بالقيود، لا عدم ظهوره في القيود،
ولا عدم ظهوره إلا في القيود، فله التفرّد عن الظهور في الأشياء بِمُقْتَضَى:
(كان الله ولم يكن شيء غيره))، وله التجلّي فيما شاء من المظاهر بِمُقْتَضَى:
(وقرّ معك أن ما كنتم) الحديد. 4، لكنه لا يتقدّد بذلك، فإنه من وراء
ذلك مُقْتَضَى: (وأنه من وراءهم مُخِيطاً) (البروج: 20).

فالشيخ محيي الدين نفس الله سرّه أراد بالمُطلق القسم الثاني، وهو
المُطلق بالاطلاق الحقيقي. ومن اعترض عليه كعلاء الدولة السمناني
والسيد النعماني⁽²⁾ بهما من المُطلق المعنى الأول. فنشأ عنهم عدم

(1) عبد الرحمن الحاشي، رسالة في الوجود، تحقيق بقولا عبر، ص 248-250. في
Marwedge, Parviz Islamic philosophical theology Albany State University of
New York Press, 1979

(2) علاء الدولة السمناني توفي سنة 736 هـ وسعد الدين النعماني توفي سنة 742 هـ
كلاهما مشهور بفن ابن عربي ورفض نظرية وحدة الوجود.

نعرف بين المطلقين، وضمنهم أن المطلق بالاطلاق الحتمي الذي هو مد
الشيء هو المطلق الإصامي القابل للتقييد الذي ليس حراده

قال (أي الكوراني) فظهر أن ما نقله الحامي عن بعض أهل عصره من
تعين مراد الشيخ بالوجود المطلق، وهو قوله "إن الوجود ثلاثة
اعتبارات: الأول: اعتباره بشرط شيء" وهو الوجود الحقيقي، والثاني
اعتباره بشرط لا شيء" وهو الوجود المعاني الكلي، والثالث "لا
بشرط شيء" وهو الوجود المطلق، ومراد الشيخ هو هذا المعنى الثالث.
انتهى صحيح فإن كلام الشيخ واضح في أن مراده المعنى الثالث، وما
حمله عليه المعترضون من المعنى الثاني، أصح المطلق الإصامي، مع
لم يفصده الشيخ، فإن كلامه صريح في أن الحق تعالى موحد بذاته في
الحد، وأن ما عداه من الموحودات موحد به

قال في الباب الثاني من الفتوحات "إن الحق تعالى موحد بذاته لده،
مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول لشيء، ولا علة لشيء، بل هو
خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. وأن لاهه موحد
بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، / مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا
يصح وجود العالم اللة إلا بوجود الحق"^(١)، إلى آخر ما قال. فإنه مع
تصريحه بأنه تعالى موحد بذاته قال: إنه مطلق الوجود بالمعنى الذي د
عليه قوله: غير مقيد بغيره. يعني: أن الموحود بذاته لا يتقيد بغيره بكونه
معلولاً له أو علة له، لا بمعنى الكلي الطبيعي الموحود في الحد في
ضمن أفراد، كما ذهب إليه من ذهب من الحكماء، ولا بمعنى أنه معنى
معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج، لتصريحه بأنه
تعالى موحد بذاته. والموحد بذاته لا يكون معنى معقولاً، بل موحوداً
خارجياً، لا في أفراد. انتهى ملخصاً بالمعنى^(٢).

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٠.

(٢) انظر إبراهيم بن حسن الكوراني الشهير روي، مطلع الجود لتحقيق التبريه في وحدة
الوجود، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الشريعة
للمطبعة، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٥٦ وما بعدها. وهو ملخص كما ذكر في الأعلى

تبصير في تحذير [في بيان تحقق الوجود المطلق ونقد السرهندي]

قال رجل من الهند نبغ بعد الألف يقال له: أحمد بن عبد الأحد السرهندي⁽¹⁾، يدعي المعارف، وله مكاتيب في ثلاثة مجلدات، وفيها: «كُلُّنْتُ تَصْصًا قَوْفَ تَصِي» [النور: 40]، بعد أن أقر في المکتوب الأول من المجلد الأول بأن: «الصفات الثماني لواجب الوجود التي هي عند أهل الحق موجودة في الخارج، مُتَمَيِّزَةٌ بِالضَّرُورَةِ فِي الْخَارِجِ عَنْ ذَاتِهِ تَعَالَى وَتَقَدِّسُ»⁽²⁾. انتهى.

وفي المکتوب الثاني من المجلد الأول بأن: «الصفات السبع أو الثماني التي هي الصفات الحقيقية موجودة في الخارج»⁽³⁾، انتهى، ما نصه: «غير أن الإشكال في الصفات قوي، وهو أن الصفات إما مُمكنة أو واجبة، ولا سيل إلى الأول لاستلزامه حدوثها وعدم اتصاف الحق تعالى بها أزلاً، ولا إلى الثاني لأن الواجب الوجود لذاته واحد»⁽⁴⁾. ثم قال:

«وحلّ هذا الإشكال على ما أظهره»⁽⁵⁾ لهذا الفقير هو أنه تعالى موجود بذاته، لا بالوجود؛ لا على أن الوجود عينه، ولا على أنه زائد عليه. وصفات الواجب موجودة بذاته لا بالوجود، إذ لا مجال للوجود في ذلك الموطن. قال الشيخ علاء الدولة [الشماني]: «فوق عالم الوجود عالم الملك الودود، فلا يتصور نسبة الإمكان والوجوب أيضًا في ذلك الموطن، لأن الإمكان والوجوب نسبة بين الماهية والوجود، فحيث لا وجود، لا إمكان ولا وجوب، وهذه المعركة وراء طور النظر والفكر»⁽⁶⁾. انتهى.

[142]

(1) في (ت)، (س) السرهندي. ويوجد في هامش (ت) تصحيح للكلمة، حيث كتب السرهندي. وفي هامش (ت)، (س) كتب أيضًا بخط مختلف: «أساء الأدب في حق الإمام الرباني فُتِس سَرَه».

(2) ثم أجده في المکتوب الأول من المجلد الأول كما ذكر أعلاه. أما ما يتعلق بالصفات الثمان ووجودها في الخارج انظر أحمد السرهندي، المکتوبات، استنول، طعة حصرية، Enver Baytan Kitabevi، المکتوب 266، ج 1، 263-264.

(3) انظر: السرهندي، المکتوبات، المکتوب 310، ج 1، ص 374.

(4) انظر: السرهندي، المکتوبات، المکتوب الثاني، ج 2، ص 8.

(5) في (م) ظهر.

(6) السرهندي، المکتوبات، المکتوب الثاني، ج 2، ص 8.

وفيه أنَّ من المعلوم أنَّ ما ليس عين الوجود، ولا قائماً به الوجود، هو المعدوم. ولا شيء من المعدوم بموجود، فلا معنى لكونه تعالى موجوداً بذاته إلاَّ أنَّه تعالى عين الوجود القائم بذاته، المُتَعَيِّن بذاته. يوضح ذلك ما مرَّ عن الشريف [الجرجاني] العلامة في حاشيته على شرح التجريد للأصفهاني من قوله: "كل مفهوم مُغاير للوجود فإِنَّه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجوداً فيه قطعاً. وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجوداً، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجوداً في نفس الأمر يحتاج إلى غيره الذي هو الوجود"، إلى آخر ما مرَّ عنه، فراجع.

وقد حكم الشريف على هذه المعرفة بأنَّها وراء طور العقل، وإنَّه لا يعلمها إلاَّ الراسخون في العلم. ولا يصح لهذا الرجل التمسك بكلام علاء الدولة لما علمت ممَّا نقلناه من كلام شيخنا قريباً. لأنَّ علاء الدولة أراد بالوجود الوجود المطلق، بمعنى المشترك بين المُمكنات، بدليل قوله في بعض رسائله كما نقله عنه العارف الجامي: "الحمد لله على الإيمان بوجوب وجوده، ونزاهته عن أن يكون مُقَيَّدًا محدودًا، أو مُطلقًا لا يكون له بلا مُقيداته وجود" - انتهى. فاقتر بأنَّ الله تعالى واجب الوجود. فالوجود المطلق أي: الكلِّي الذي لا يكون له بلا مُقيداته وجود، هو الذي قال فيه: إنَّ فوقه عالم الملك الودود، وهو صحيح، فإنَّ الله هو الوجود المطلق بالمعنى الذي فسره السيد [الجرجاني] كما مرَّ من كونه مُعزَّى عن التقيّد بغيره والانضمام إليه، وهذا هو معنى المطلق في كلام الشيخ محيي الدين / قدس سره كما مرَّ عنه غير مرة. وقد مرَّ قريباً:

[143]

"إنَّه تعالى موجود بذاته لذاته، مُطلق الوجود غير مُقَيّد بغيره، ولا معلول لشيء، ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل والملك القدوس الذي لم يزل"⁽¹⁾. - انتهى.

فها هو قد فسّر قوله مُطلق الوجود بقوله: غير مُقَيّد، إلى آخره.

ثم إن قول هذا الرجل [السرهندي] في حل الإشكال: إن صفات الواجب موجودة بذاته لا بالوجود، إن أراد أنها موجودة بعين وجود الذات لا بوجود يُغايِرُه، ناقض قوله: "إنها موجودة في الخارج مُتميِّزة عن الذات بالضرورة"، وإن أراد أن وجودها مُتوقَّف على ذات الحق لكونها قائمة به تعالى، كما يدل عليه قوله في المکتوب الموني مئة من المُجلَّد الثالث: "قد مضى سابقاً أن الصفات الثماني الحقيقية لواجب الوجود وإن كانت داخلية في دائرة الوجوب، إلا أنها بواسطة احتياجها إلى الذات يوجد فيها راحة الإمكان". - انتهى. فلا يتأتى منه نفي وجودها بقوله: إنها ليست موجودة في الخارج، مع تناقضه، فإنه نفى عنها وعن الذات الإمكان والوجوب، قال: "لأن الإمكان والوجوب نسب بين الماهية والوجود، فحيث لا وجود لا إمكان ولا وجوب"⁽¹⁾. - انتهى. وهنا قد أدخلها في دائرة الوجوب، رأيت لها راحة من الإمكان، وهما من نسب الوجود، فلزم أن يكون لها وجود، وهذا هو التناقض القبيح⁽²⁾.

ثم إن الوجود إذا لم يكن عين الذات ولا قائماً به فما معنى إطلاقه الوجوب عليه في قوله في صفات الواجب تعالى، وإطلاق الواجب الوجود عليه في "المكتوب الموني مئة" من المُجلَّد الثالث بقوله: "الواجب الوجود". وقد [143] أشهد على نفسه بأن الوجوب والإمكان من نسب الوجود، وحيث / لا وجود فلا وجوب ولا إمكان، مع القطع بأن العلماء يُريدون بهذا الإطلاق أنه تعالى واجب الوجود لذاته، إما لكونه عين الوجود القائم بذاته المُتعين بذاته، أو لكون الوجود مُقتضى ذاته. وما لم يكن الوجود عين ذاته، أو زائداً ومُقتضى ذاته، كيف يصح أن يُقال فيه: إنه واجب الوجود لذاته؟ ويُضاف إليه الصفات فيقال: صفات الواجب، أو يُقال: إنه موجود بذاته.

وقد تفلن لهذا التناقض ولغيره، فقال في "المكتوب الثالث" من المُجلَّد

الأول:

(1) انظر السرهندي، المکتوبات، المکتوب الثاني، ج 2، ص 8.

(2) الفيح ليست هي (ما).

"إن قيل يلزم من هذا البيان أنَّ الوجود غير ثابت في مرتبة الذات والصفات، وأنه لا يُقال للذات والصفات: واجب. فيكون الوجوب مطلوبًا من الذات والصفات، كما أنَّ الإمكان والامتناع مطلوبان عنهما، فيحصل قسم رابع غير الوجوب والإمكان والامتناع. والحال أنَّ الانحصار العقلي في هذه الثلاثة ثابت. وأجاب بأنَّ هذا الانحصار إنما هو للماهية بالنسبة إلى الوجود، فحيث لا نسبة للماهية إلى الوجود لا انحصار، كما في ذات الواجب تعالى وصفاته. فإنَّ ذاته موجود بذاته لا بالوجود، عبثًا كان أو زائدًا. وصفاته تعالى موجودة بذاته سبحانه من غير أن يتخلل فيها وجود، فذاته تعالى وصفاته فوق هؤلاء الثلاثة المُنحصرة"⁽¹⁾، إلى آخر ما قال ..

ولم يزد بهذا الجواب إلَّا "ضغفًا على إنبالة". كما تفعله في المحسوس⁽²⁾ الكنائسون الزبالة. فإنَّه سقاء تعالى موجودًا وواحدًا مع سلب الوجود والوجوب عنه. مع ما يرد عليه من أنَّه لا يخلو إمَّا أن يقول: إنَّه تعالى له ماهية، أو يقول: إنَّه لا ماهية له. لا سبيل إلى الثاني لقوله في "التاسع / ولعشرين وميتين" من المجلد الأول: حقيقة الحق وماهيته ليست عين الوجود، إلخ، فنعين الأول. فإمَّا أن يقول حقيقة الحق وماهيته عين الوجود، أو غيره. فإن كان الأول كان كقول الأشعري والمحققين، فلم يصح قوله: إن حقيقة الحق ليست عين الوجود. وإن كان الثاني فإمَّا أن يكون حقيقته تعالى مُقتضية لوجوده أو لا، فإن كان الأول كان كقول جمهور المتكلمين، فكان لماهيته نسبة إلى الوجود بالوجوب. كما قال في "الرابع والأربعين" من المجلد الأول: "وهو تعالى على صرافة إطلاقه لم يجل من أوج الوجوب إلى حضيض الإمكان"⁽³⁾. - انتهى.

وقد مرَّ عنه قريبًا أيضًا إطلاق الوجوب عليه، فلم يكن فوق الثلاثة. فلا يصح نفى كون ذاته تعالى موجودًا بوجود زائد على ذاته. وإن كان الثاني لم يصح

(1) انظر: السرهندي، المكتوبات، المکتوب الثالث، ج 2، ص 1

(2) في (ها) المحسوسون.

(3) انظر: السرهندي، المكتوبات، مکتوب 44، ج 2، ص 72

أن يكون موحودًا بذاته. لأن ما هو غير الوجود ولا يقتضي ماهيته الوجود ليس موجودًا، فضلًا عن أن يكون موجودًا بذاته، فلا يصح أن يكون مبدأ للآثار، لأن الإيجاد فرع الوجود. فتسمية هذا الكلام الذي لا محصل له "معرفة" دليل على أنه لم تحصل له المعرفة. ولم يكن بتسميته معرفة حتى قال في "آخر الثالث": "فافهم هذه المعرفة الشريفة القدسية، فإنها أساس الدين، وخلاصة علم الذات والصفات"⁽¹⁾. وحاشا لله أن يكون هذا الكلام المخيل المتناقض المخالف للشرع والعقل أساس الدين، بل هو أساس الجهل؛ - قاله شيخنا أيده الله -.

ثم قال في المکتوب "الثالث والتسعين" من المجلد الثالث:

"الذي كشفوه لي في آخر الأمر هو أن التعيين الأول لذاته تعالى هو تعيين الوجود الذي هو مُحيط بجميع الأشياء"⁽²⁾، وجامع لجميع الأضداد، وخير محض، وكثير البركة، حتى إن أكثر مشايخ هذه الطائفة العلية قالوا: إنه عين الذات، ومنعوا زيادته على الذات. وهو لغاية دقته ولطافته لا يُدركه بصر كل أحد، ولا يقدر أن يُميزه عن الأصل، ولهذا اختفى تعيينه في هذه العلة ولم يتميز عن المتعين، وعبدته الجَم الغفير بالربوبية، وما طلبوا معبودًا وراءه. واعتقدوا أنه المبدأ للآثار الخارجية والمكوّن للحوادث اليومية. وهذا التمييز بين الحق تعالى وبين ما دونه دولة أذخروها لهذا المسكين المتأخر، وهذا النفي لمشاركة غير المعبود للمعبود سور وفضة من الأنبياء صلوات الله عليهم حفظوها لهذا الحامل لبقيتهم، الحمد لله الذي هدانا لهذا."⁽³⁾ إلى آخر ما قال.

[144]

(1) انظر: السرهدي، المكتوبات، مکتوب 44، ج 2، ص 72.

(2) رقم الورقة (145) في المخطوط (ت) مكرر، وللحفاظ على الترقيم بشكل متوافق مع تسلسل الأفكار في بقية المخطوطات ذكرنا: 145، 145ب، وبعد ذلك: 145ا مكرر، و145ب مكرر. وترتيب هذه الصفحات في (ت) مضطرب، وما أشتاء هو الصحيح من بقية النسخ ومن سياق الكلام.

(3) انظر: السرهدي، المكتوبات، مکتوب 93، ج 3، ص 124.

قال شيخنا [الكوراني] أيده الله :

قد صرح بأن هذا الوجود هو ما دون الحق، وأنه غير المعمود. وقد صرح أولاً بأن الحق تعالى موجود في الخارج، موجود بذاته لا بالوجود، عيًّا كان أو زائدًا، والموجود بذاته مُتَعَيِّن بذاته لا بغيره الزائد عليه في الوجود، بنص: ((كان الله ولم يكن شيء غيره)). فالله تعالى مُتَعَيِّن بذاته في الأزل قبل وجود الغير، وهذا الوجود عنده غير، فلا يصح أن يكون التمتع الأول للحق تعالى، وإلا لكان الغير أزليًّا. وكان التمتع الذاتي للحق تعالى موقوفًا على الغير، واللازم باطل عقلاً ونقلًا، فإنَّ العالم حادث، وتوقف التمتع الذاتي للحق تعالى على الغير يُنافي الوجوب⁽¹⁾ الذاتي والغنى عن العالمين.

ثم القائلون بأنَّ الله عين الوجود / من مشايخ هذه الطائفة العلية أرادوا به الوجود الحقيقي الموجود بذاته المُتَعَيِّن في الخارج بذاته. قال الشيخ محيي الدين قُدس سرّه في الباب السابع والسبعين ومئة: «فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا ذات الحق تعالى»⁽²⁾. - انتهى.

وهذا "الوجود" عند هذا الرجل [السرهندي]، كما قال في "آخر الثالث"، ليس موجودًا في الخارج، ولا في العلم، بل في "نفس الأمر". وأراد بنفس الأمر الموجود في مرتبة الوهم. كما قال في "المكتوب التاسع والمئة" من المُجلَّد الثالث: "إيجاد العالم في مرتبة الوهم، لكنه بواسطة الاستقرار وتعلّق الإيجاد به صار موجودًا في نفس الأمر، وهذه المرتبة وراء مرتبة العلم والخارج"⁽³⁾، إلى آخر ما قاله... فالوجود الوهمي الموجود في نفس الأمر عنده، الذي هو غير العلم وغير الخارج، كيف يصح أن يكون أول التعينات للواجب الوجود بذاته، المُتَعَيِّن بذاته في الخارج، قبل إيجاد العالم، في مرتبة الوهم المعتر عنها عنده بنفس الأمر؟

(1) في (م) الوجود.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 313.

(3) انظر: السرهندي، المكتوبات، مكتوب 109، ج 3، ص 151.

ثم إنه قد صرح في "أحر الثالث والتسعين" من الثالث بأن الموحود في الحرح عند الكراء ليس إلا ذات الله تعالى، فكيف يسوغ له في ديانه وورعه أن يسب إلى من نقل عنهم القول بأن الله تعالى موحود في لحارج، إنهم عدوا الوجود الوهمي الذي ليس موجوداً في الخارج، / [145] وأنهم لم يميزوا بين الحق وما دونه، وأنهم لم ينفوا مشاركة غير المعبود للمعبود؟ سبحانه! هذا بهتان عظيم! وكيف يرضى العاقل المنسوب إلى الطريقة أن يعتمد على كلام هذا الذي يرى مثل هذا التناقض والافتراء على أولياء الله تعالى في كلامه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرَقَاتِ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24]. اللهم إني أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة، اللهم أحسن عاقبتنا في الأمور كلها، وأجرنا من خزي الدنيا وعذاب الآخرة، آمين. - انتهى كلام شيخنا أبقاه الله.

أقول: وفي قوله: "من سؤر الأنبياء وفضلتهم" ادعاء النبوة، وأنه نال النبوة، وقد ادعاه في مكاتيبه تصريحاً وتعريضاً وتلويحاً في مواضع. وقد كتب العلماء من أهل الهند وأهل مصر وأهل الحرمين رسائل كثيرة في رده. ولهذا الفقير في رده عدة رسائل، ولشيخنا الكوراني أيده الله تعالى رسالة، ولشيخنا الكبير القشاشي رسالة. وبالجُملة فقد نادى سلطان الهند ونقذ أوامره في جميع بلاده أن لا يقرأ أحد مكاتيبه، ولا يعتقد ما فيها، فإنها ظلمات مُتراكمة بعضها فوق بعض. وقد أشرنا / فيما سبق في الفصل الأول في موضعين إلى ردّ قوله مُعبراً عنه بـ "بعض أهل الهند"، فالحذر الحذر من اعتقاد هذه الخيالات والجهالات!.

[الفرق بين الوجود المطلق والوجود العام الكلّي، والكون والحصول]

تنوير في تحرير

هذا الذي مضى بيان تحقق الوجود المُطلق في نفسه، وبيان وجوده ووجوه. ولنشرع الآن في بيان الفرق بين الوجود العام الكلّي الذي بمعنى الكون والحصول.

فأقول: قال صاحب: إسعاف المولعين بكتب الشيخ محيي الدين ما نصه

"الوجود واحد ليس إلا، فإن الممكن إما حوهر أو عرض لا غير، وذلك هو العالم، فتحققه بالوجود لا نفسه. فالوجود غيره، فليس بممكن. فثبت ألا وجود مطلقاً إلا الواجب تعالى. فإن همد مُحَقَّقِي الصوفية رضي الله عنهم أن الحق هو الوجود المطلق عن كل القيود، المنزه عن مشابهة كل مجهول ومعهود، وعن مساوقة كل مُرْتَكَب وبسيط من عوالم الغيب والشهود". ثم قال: "اعلم وفقك الله أنه لا يُطابق الوجود - يعني المطلق الحقيقي - من أحكام الكليات يعني: التي منها المطلق الإصامي - إلا وحدة حقيقة الكلّي في تعيّنه التي هي حُزْبَتُهُ، سواء كانت أنواعاً أو أشخاصاً. وأما كون حقيقته حُكْمِيّة ضمنية فلا، لأن حُكْم الوجود في تعيّنه على العكس من ذلك من وجوه كثيرة: منها وجوب تعين الوجود الأول الذي هو تعينه في نفسه لنفسه، إذ الثاني فرع عنه، فالتعين الثاني عين الأول لا نفسه. ومنها أنه يمنع تصوّر مفهومه عن وقوع الشركة فيه، فإن ذلك في حق الأعيان الثابتة من أمحل المحال، إذ هي عديمة بالذات. وكثرته بها اعتبارية، والوجود ذاتي، والجنس على العكس من ذلك. ومنها أن وحدة حقيقة الوجود ذاتية. ومنها أن له السبق على تعيّنه بالذات ولزنية. ومنها (أن لا تحقيق لتعّيناته إلا به. ومنها أن تحققه وحودياً بنفسه لنفسه، لا بشيء زائد عليه البتة. ومنها)⁽¹⁾ / أنه في تعينه الأول مُتَعَيِّن بنفسه في نفسه. ومنها أنه قائم بنفسه، فتعّيناتها وحفائتها وأحكامها قائمة به. ومنها أن كماله لذاته ليس راجعاً إليه من تعيّنه، إذ هو المفيض على قوابلها العدمية الوجود والكمالات. ومنها أن الوجود لا يقع اسماً من أسمائه إلا عليه وله، وإن كان ذلك الاسم باعتبار ذلك التعين الذي هو مظهر ذلك الاسم⁽²⁾ ومقتضاه.

وأما الجنس فعلى العكس من ذلك، فوحدة حقيقته اعتبارية، وكثرته في

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) ليست في (ها) ولم نعر حتى الآن على نسخة من كتاب إسعاف المولعين.

تعيّنه حقيقة ذاتية، وكثرة حقيقته⁽¹⁾ ضمنية لا ذاتية، وليس له سبق على أمراده إلا بالرتبة فقط، وتحققه بأفراده لا بنفسه، وتعيّنه في عينه فقط لا في نفسه، وقيامه بأعيانه لا بنفسه. والكمالات لتعيّنه بالذات لا له، إذ لا وجود له في نفسه إلا بتعيّنه⁽²⁾. ومنها أن الكلّي لا يقع شيء من أسمائه إلا (على شخص من أشخاصه، باعتبار ذلك الشخص لا عليه من حيث هو البتة، وأما الوجود فلا يقع شيء من أسمائه إلا⁽³⁾ عليه، إذ هو مُستق من صفة قائمة به، وإن كان ظهور ذلك الاسم باعتبار التعيّن الذي هو مظهره ومقتضاه، والكلّي بعكس ذلك. ومنها أن الكلّي محكوم من حيث ظهوره بحقيقة جزئية الخاصة بذلك الجزء تعيّنًا⁽⁴⁾ ذاتيًا، إذ حقيقته كما قرّره لك اعتبارية وتعيّنه ذاتية، عكس الوجود.

وأما الوجود فحاكم على تعيّنه؛ إذ حقيقة التعيّن المُختص به اعتبارية عدمية بالذات لا تقبل الظهور من حيث ما هي هي، بل من حيث حكم الوجود عليها بظهوره بحكمها، كالمخارج للحروف لا تقبل الظهور إلا بحكم الحرف الذي هو عين النفس المتعّين بحكمه، لا بحقيقة النفس ولا بنفس المخرج^٥. - انتهى.

ثم قال رحمه الله:

«الوجود الذي هو مُسمّى الجلالة ذاتي الوحدة اعتباري الكثرة، والجنس اعتباري الوحدة ذاتي الكثرة. ومن هنا تبيّن الفرق بين أهل التحقيق وبين من التبس عليه أمر الوجود بحكم الجنس. فأثبت مُجازفة الخلق، ونفي الحق من حيث لا يشعر، فوقع في التعطيل، أعاذت الله من ذلك. أما أهل الشهود والكشف الصحيح فقال قائلهم ما قال بحق / عن حق، وقال غيرهم مثل قولهم غلط عن غلط، لأن في التعيّن الثاني من مُشابهة الوجود بالجنس بالوجه الذي ذكرناه أولاً، وهو الوحدة في الكثرة فقط لا من كل

(146)

(1) في (هـ) كثرته حقيقة.

(2) في (س) في وجوده إلا بتعيّنه.

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

(4) في (س) تعيّناته.

وجوهه. فظنَّ من غلط أنَّ الوجود كالكلي من سائر اعتباراته، فمى الوجود وأثبت العدم. أعاذنا الله من ذلك".

بيانه أنَّ قولهم في الاصطلاح: "اسم الجلالة أحدي الذات كلي الصفات والأسماء"، أي: وحدته ذاتية وكثرته اعتبارية. فهو عين كل من تعيناته من حيث الظهور فقط، كما قال الشيخ محيي الدين بن العربي رحمه الله في الفتوحات في باب التخلي، (بالخاء المعجمة): لا من حيث الحقيقة، إذ حقيقته ذاتية، وعينه يعني تعينه الخارجي اعتبارية، فكيف الحقيقي بالذات عين الاعتباري؟⁽¹⁾ فهو عكس للجنس الذي غلط بحكمه من غلط، وشُغَّ بسبب غلطه المتكرون. بيانه أنَّ الجنس اعتباري الوحدة والذات، ذاتي الكثرة والتعينات، فهو عين كل من تعيناته بالذات والحقيقة، لا يتعين في نفسه إلا اعتباراً ذهنياً فقط. فمن قال: الوجود عين تعيناته بالحقيقة فقد التبس عليه الأمر لعدم الفرق بين التعيين، ولما بين حكمي الوجود والجنس من اللبس الخفي. فإنَّ تعين الوجود الثاني له حكم الجنس في ظهور وحدته وتعيناته⁽²⁾، فهو عينها من حيث الظهور فقط، لا من حيثها ولا من حيث حقيقة⁽³⁾ الأحدية بالذات، ولقول الشيخ محيي الدين رحمه الله: «للمحق حقيقة تقبل الصور»⁽⁴⁾. إلى أن قال (أي: صاحب إسماعيل المولمين): فالوجود ذاتي وتعيناته اعتبارية، والكلي اعتباري وتعيناته ذاتية. فافترقا من حيث الحقيقة والعين، يعني: التعين، واتحدتا من حيث الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة فقط. فكل شيء يكون مُطلق التعين لا يتعين في نفسه البتة، إلا الوجود، فإنَّ حقيقته ذاتية وتعيناته اعتبارية، عكس الكلّيات كما تقدّم. فله التعين في نفسه لنفسه، وله السق بالذات والرتبة والوجود على تعيناته، وله القبلية الوجودية الذاتية الرتبة لا الزمانية. إذ الزمان تعيناته، وتعيناته فائضة عنه أولاً، ومُستندة إليه حالاً، فائضة وجوداً ومُستندة إمداداً. إلى أن قال: فللوجود التعين / لنفسه في نفسه من حيث

[144]

(1) في الاعتباري بالذات.

(2) في تعيناته.

(3) ليست في (س).

(4) الفتوحات المكية، ح 3، ص 43.

وحدته الذاتية، وذات وحدته، وليس له التعيين في نفسه من حيث كثرته الاعتبارية. - إلى أن قال - : وإنما الغلط من اقتحام علوم من غير معرفة قواعدها، وقاعدة علم الشيخ ابن العربي رحمه الله معرفة ما لا بد منه من المنطق، أي: والحكمة، مع معرفة الاصطلاح. ولا بد ممن جهل ذلك حمل الأشياء مُجَارفة عين الحق حقيقة من غير معرفة ما هُناك من الخطر العظيم، والمقد القبيح الشنيع.

بل ينكر بعضهم على من يقول: "إنَّ للحق تعالى ذاتًا خارجة عن هذه الأعيان" وذلك لتوقعه التحيز الباطل، ولتوقعه أيضًا من ظاهر كلامهم الذي فهمه بغير قاعدة على غير ما هو عليه، أنَّ حكم الوجود كحكم الجنس في ما تحته، فإنَّ الجنس ليس⁽¹⁾ له وجود في الخارج عن أفرادهِ ولنفكته [يرى] أنَّ الوجود ليس لأعيانه وجود في الخارج عنه، فلا تحيز، فلهذا يفهم أنه عين الأشياء.

فقرَّ هذا المُجازف من التحيز الذي توقعه، فوقع في أقبح القبائح الذي هو التعطيل، لا اعتقاده أنَّ الأعيان ذوات الحق، وأنه عينها من حيث الحقيقة كالجنس في أعيانه. ولاخذه أيضًا هذا الحكم على غير مُراد أهله. فإنَّ حكم الوجود على خلاف ذلك، فإنه ذات واحدة حقيقية، والأعيان أحكامه، فليست بذوات بالنسبة إليه، بل هي أحكامه ومُستهلكة فيه، فلا وجود لها في الخارج عه لاستهلاكه إياها حقيقة وحكمًا. وقولهم: "لا وجود له في الخارج عنها" لا يصح إلا أن يكون مُفرغًا بعد تحقيقك أنَّ لا وجود في الخارج عنه، حلزًا من الوقوع في إثبات المعدم ونفي الموجود من حيث لا يشمر القائل، أو من حيث يشعر إن كان وقع في التعطيل والعياذ بالله تعالى.

انتهى كلام الإسعاف، وهو حقيق بالقبول عند الإنصاف، وبه تبين "الوجودية" المذمومة التي أشار إليها الأصل. وعلم أيضًا أنَّ التفتازاني إنما فهم من الوجودية المعنى المذموم، فلهذا شنع على الشيخ قُدس سرّه في شرح

(1) ليت في (س).

المقاصد، وفي رسالته التي سماها الفاضحة⁽¹⁾، وهي في الحقيقة فاضحة لمؤلفها حيث حكم بالظن ولم يفهم الفرق بين القولين، ومنشأ ذلك كله عدم الفرق بين الإطلاقين، والبعد التام بين المذاقين، والله أعلم. /

[147]

قال [الكازروني]: وأما مولانا سعد الدين فقد قال في شرح المقاصد: "قد اشتهر بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق، ولما أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي وليس له تحقق في الخارج، وأفراده غير متناهية، والواجب تعالى موجود في الخارج وواحد حقيقي لا تكثر فيه. أجابوا بأنه واحد شخصي وموجود بوجود هو عنه، والتكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر الوجودات. فإن الوجود إذا نُسب إلى الإنسان حصل موجود⁽²⁾"، وإذا نُسب إلى الفرس حصل موجود آخر، وعلى هذا القياس. وهذا الجواب احتراز منهم عن شاعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود، وبأن وجود جميع الأشياء حتى القاذورات واجب، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. ولأفتكث الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوماً كلياً ليس له وجود إلا في الذهن أمر ضروري. وقد اتفق جميع الحكماء أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية، ولا تحقق له في الخارج⁽³⁾.

هذا ترجمة بعض كلامه، والمقصود حاصل منه لأن المراد تصور مذهب هؤلاء لا غير. وجماعة ظنوا أن هذا مذهب الشيخ [ابن عربي] فُدس سره العزيز، وحاشاه، ومعاذ الله أن يكون هذا مذهب الشيخ قدس سره. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: أراد الأصل أن بصرف تشنيع التفتازاني عن الشيخ، ويوهم العوام أنه ما عناه بذلك، وإنما عني من هذا مذهبه، وهيهات! فقد ظن

(1) وهي فاضحة الملحطين، وأشرنا من قبل أن هذه الرسالة في تكفير ابن عربي ليست من تأليف التفتازاني بل المؤلف الحقيقي هو تلميذه علاء الدين الخاري.

(2) في (س) الموجود.

(3) سيرد الاقتباس مع مصدره بعد قليل.

التفتازاني بالشيخ كلّ الظنّ، (وتبعه على ذلك كثير من الناس حتى إنّ العلّاء البخاري أو البرهان البقاعي ألف في الرد عليه كتباً منها كتاب سماه لغروره: فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين، وفي الحقيقة هي فاضحة لمؤلفها، ومن نسب هذا الكتاب إلى التفتازاني فقد أخطأ)⁽¹⁾. وأكثر في الفاضحة السبّ له والشتم واللعن، وأساء فيه القول غاية الإساءة، فالله تعالى يُسامحه ويعفو عنه، فإنّ ما ظنّه غير واقع، (وإنّما ظنّ ذلك من ظنّ لأنّه قد ينقل كلام شرح المقاصد في ردّ وحدة الوجود في هذا الكتاب)⁽²⁾. فلا بأس أن ننقل كلامه ثم نُجيب عنه اختصاراً، إتماماً للفائدة.

فنقول: قال [سعد الدين التفتازاني] في إلهيات شرح المقاصد بعد أن أبطل الحلول والاتحاد:

'وهيّا مذهباً آخران يرهمان الحلول والاتحاد، وليسا منه في شيء'.
الأول: السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله، استغرق في بحر التوحيد والعرفان، بحيث يضمحلّ ذاته في ذاته [تعالى]، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كلّ ما سواه، ولا يرى / في الوجود إلّا الله، وهذا الذي يُسمّونه 'الفناء في التوحيد'، وإليه يُشير الحديث الإلهي: ((لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به)). وحيث إنّ ربّما صدر منه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعلّر الكشف عنها بالمقال. ونحن على ساحل⁽³⁾ التمتّي، نفتخر من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأنّ طريق الفناء فيه العيان دون البرهان. والثاني: أنّ الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً، وإنّما الكثرة

[147]

- (1) ما بين قوسين ليس في (ت).
- (2) ما بين قوسين ليس في (ت). وبعدها ورد في (ت) 'فلا بأس أن ننقل كلامه إتماماً للفائدة مقولاً'.
- (3) في شرح المقاصد: 'سبيل'. انظر: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1989، ج 4، ص 60. حاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'.

في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الحيال والسراب، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر، لا بطريق المُحالطة، ويتكرر في التواظر لا بطريق الانقسام. فلا حلول هُنا ولا اتحاد لعدم الإنسية والغيرية... وكلامهم في هذا طويل خارج عن طريق العقل والشرع. وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه⁽¹⁾. - انتهى.

وقال في بحث الوجود:

"قد اشتهر فيما بين جمع من المُتصوفة أنَّ حقيقة الواجب هو الوجود المُطلق، تمتكًا بأنه لا يجوز أن يكون علمًا أو معلومًا، وهو ظاهر؛ ولا ماهية موجودة، أي: مع الوجود⁽²⁾، لما في ذلك من الاحتياج والتركيب⁽³⁾، فتعين أن يكون وجودًا. وليس هو الوجود الخاص، لأنه إن أخذ مع المُطلق فمركب، أو مُجرد المعروض، فمُحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المُطلق، وضرورة أنه لو ارتفع المُطلق لارتفع كل وجود. وحين أورد عليهم أنَّ الوجود المُطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج، وله أفراد كثيرة لا تكاد تنهاى، والواجب موجود واحد لا تكثر فيه، أجابوا بأنه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات، لا بواسطة تكثر وجوداتها. فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس موجود آخر، وهكذا... وعلى هذا فمعنى قولنا: "الواجب موجود" أنه وجود. ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيرهما موجود أنه ذو وجود، بمعنى أنَّ له نسبة إلى الواجب. وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود، أو أنَّ كل موجود واجب. تعالى الله عما يقول الظالمون غُلُوبًا كبيرًا! ولأفتكثر الوجودات وكون الوجود المُطلق مفهومًا كليًا لا تحقق له إلا في ذهن ضروري. وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص. نعم، إذا كان العام ذاتيًا للخاص يفتر

[148]

(1) الضئاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 59-60.

(2) في شرح المقاصد: أو مع الوجود.

(3) ليست في (هـ). وفي هامش (ت) ورد 'بلغ'.

هو إليه في تعقله، وأما إذا كان عارضا فلا. وما ذكروا من أنه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب، فيمتنع ارتفاعه، أي: عدمه، فيكون واجبا، فمخالفة. وإنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته، وهو ممنوع. بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراد الذي هو الواجب (...). فإن قيل: بل يمتنع لفاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه. قلنا: الممتنع اتصاف الشيء [بنقيضه] بمعنى حمله عليه بالمواطأة، مثل قولنا: الوجود عدم، لا باشتقاق، مثل قولنا: الوجود معدوم. كيف وقد اتفق الحكماء على أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية والأمر الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان⁽¹⁾. انتهى الغرض منه.

وقال (البقاعي)⁽²⁾ في فاضحته نحوًا من ذلك، وسط فيها الكلام، وأطال فيها الملام، وجعل اللعن عوضًا عن السلام. والعجب أنه يمتدح جلالة الإمام حجة الإسلام، ويقبل قوله مع أن كلام الحجة والشيخ قدس سره من مشكاة واحدة، ومن راد واحد. فقد قال في الإحياء وغيره: إنَّ طور الولاية فوق طور العقل، وطور النبوة فوق طور الولاية، فليس للعقل حظ من طور الولاية، كما أنه ليس للولي حظ من طور النبوة، ونظيره طور الطفولية بالنسبة إلى طور البلوغ. هذا معنى كلامه.

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: "إنَّ للعقل حدًا يتهي إليه، كما أنَّ للبصر حدًا يتهي إليه". وذكر الشيخ قدس سره نظيره في مواضع من كتبه يطول نقلها. وقد نقل هو نفسه في الفاضحة عن الإمام الغزالي أنه قال:

"إنَّ إفاضة الوجود من الجود⁽³⁾ الإلهي بالاختيار لا بالإيجاب، / على الماهيات القابلة للوجود، وانباطه فيها ليس كفيضان الماء من الإناء على اليد، فإنَّ ذلك مانفصاله عن الإناء واتصاله باليد، وإنما هو كفيضان نور

[144]

(1) المختارني، شرح المقاصد، ج 1، ص 376.

(2) كلمة "البقاعي" ليست في (ت)، وقد تكرر مرارًا أن فاضحة الطلحين للسحاري وليست لـ المختارني ولا للبقاعي.

(3) في (هـ)، (س) من الوجود.

الشمس على بساط الأرض من غير انفصال شعاع من حرم الشمس واتصاله ببساط⁽¹⁾ الأرض. لا على ما توقّعه البعض من ذلك بانفصال واتصال، بل نور الشمس سبب لحدوث شيء على بساط الأرض يُناسبه في المورية. وإن كان النور المُبسط على بساط الأرض أضعف⁽²⁾ من نورها فليس فيه إلّا مُجرّد سببته من غير انفصال واتصال. كذلك الحدود الإلهي سبب لحدوث الوجود في قوالب الوجود، ويُعتبر عن ذلك بالعيس. انتهى ما نقله عنه.

وقال رحمه الله في كتاب ذم الجاه والرياء من الإحياء: 'كما أنّ إشراق نور الشمس في أقطار الآفاق ليس نقصاناً في الشمس، بل من جملة كمالها، مكننك وجود كل ما في العالم يرجع إلى إشراق نور القدرة'⁽³⁾. وساق الكلام في ذلك إلى أن قال:

'فإنّ أكمل الكمال أن يكون وجود غيرك منك'⁽⁴⁾. وقال في كتاب الصبر والشكر منه: 'النظر بعين التوحيد المحض يُعرّث أنّه ليس في الوجود غيره تعالى، لأن الغير هو الذي يتصوّر أن يكون له بنفسه قوام، ومثل هذا العبر لا وجود له، بل محال. وما ليس له بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود، بل هو قائم بغيره، فهو موجود بغيره، وإنّما الوجود⁽⁵⁾ هو القائم بنفسه، فإذا قام به وجود غيره فهو قَيوم. ولا قَيوم إلّا واحد. فإدّ ليس في الوجود غير الحي القيوم، وهو الواحد الصمد'⁽⁶⁾.

(1) حاشية في (س، ق 1191) مفادها: 'بلغ'.

(2) ليست في (ت).

(3) الغرالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 274.

(4) المرجع نفسه، ج 3، ص 275.

(5) في (ت) الموحود.

(6) من الإحياء: 'ونقول ههنا نظران: نظر بعين التوحيد المحض، وهذا نظر يعرفك فطناً أنّه الشاكر وآته المشكور، وآته المُحبّ وآته المحبوب، وهذا نظر من عرف أنّه ليس في الوجود غيره، وأنّ كل شيء هالك إلّا وجهه، وأنّ ذلك صدق في كل حال أرلّا وأبدًا، لأنّ العبر هو الذي يتصوّر أن يكون له بنفسه قوام، ومثل هذا العبر لا وجود له، بل هو محال أن يوجد. إذ الموجود المُحقّق هو القائم بنفسه، وما ليس له بعه قوام فليس له

وقال في كتاب الشوق والمحبة منه:

«كلّ ما في الوجود بالإضافة إلى قدرة الله تعالى فهو كالظل بالإضافة إلى الشجرة، والنور بالإضافة إلى الشمس. فإنّ الكلّ من آثار قدرته، ووجود لكلّ تابع لوجوده. كما أنّ وجود النور تابع لوجود الشمس، ووجود الظلّ تابع لوجود الشجرة»⁽¹⁾

✱ وقال في كتاب مشكاة الأنوار: «كلّ ما في الوجود فنسبته إليه تعالى في ظاهر البشال كنسبة النور إلى الشمس»⁽²⁾. ثم قال: «فهذه غاية الغايات ومُتَمَتِّهِ الطُّلُبَات، يعلمه من يعلمه وينكره من يجهله. وهو من العلم الذي كهيئة المكنون / الذي لا يعلمه إلّا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلّا أهل الفِرة بالله»⁽³⁾. - انتهى. وكلام الإمام الغزالي من هذا النمط كثير.

وقال الشيخ قدس سرّه في الباب الثاني من الفتوحات:

«إنّ الحقّ تعالى موحود بذاته لذاته، مُطلق الوجود غير مُقَيَّد بغيره، ولا معلول من شيء ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. وأنّ العالم موجود بالله لا بنفسه، ولا لنفسه، مُقَيَّد الوجود بوجود الحقّ في ذاته. فلا يصح وجود العالم البتة إلّا بوجود الحقّ»⁽⁴⁾.

نفسه وجود، بل هو قائم بغيره، فهو موجود بغيره. فإن اعتبر ذاته ولم يلتفت إلى غيره لم يكن له وجود البتة، وأنما الموجود هو القائم بنفسه. والقائم بنفسه هو الذي لو قدر علم غيره ففيه موجوداً. فإن كان مع قيامه بنفسه يقوم بوجوده وجود غيره فهو قيوم، ولا قيوم إلا واحد، ولا يتصور أن يكون غير ذلك. فإذاً ليس في الوجود غير الحي القيوم، وهو الواحد الصمد» ج 4، ص 83.

(1) الإحياء، ج 4، ص 293.

(2) أبو حامد محمد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 60.

(3) العراقي، مشكاة الأنوار، ص 61.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 90.

وقال في الباب السادس منها: «الحق تعالى هو الوجود الموصوف بالوجود المطلق، لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة لشيء، بل موحد بذاته»⁽¹⁾.

وقال في الباب الحادي والأربعين وثلاثمئة: «إن الله مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد، بل له التقييدات كلها، فهو مطلق التقييد لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه تعالى»⁽²⁾.

وقال في مقدمة الفتوحات: «بحر العماء برزخ بين الحق والخلق، في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا، واتصف الحق بالتبشش والضحك والفرح والمعبة، وأكثر النعوت الكونية، فرد ما له، وخذ ما لك، فله النزول ولنا المعراج»⁽³⁾.

وقال في الباب السابع والسبعين ومئة:

«حقيقة الخيال المطلق هو المُستى بالعماء، (...) فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، إلا أن ذلك العماء هو الخيال المُحقق، وفيه ظهرت جميع الموجودات. وهو المُعبر عنه بظاهر الحق»⁽⁴⁾ في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، (...) وانتشاء هذا العماء من نفس الرحمن من كونه إلهاً لا من كونه رحماناً فقط. فجميع الموجودات ظهرت بالعماء بـ "كن"، أو باليد الإلهية أو باليدين، إلا "العماء" فظهوره بالنفس خاصة. (...) وكان أصل ذلك الحب، والحب له الحركة في المحب، والنفس حركة شوقية، (...) فهذا الحب وقع التنفس فظهر النفس فكان العماء. فلهذا أوقع عليه الشارع اسم العماء، (...) فهذا العماء هو "الحق المخلوق به"، وسُي الحق لأنه عين النفس، والنفس مبطون في النفس، هكذا يعقل. (...) والحقائق / لا تتبدل وحقيقة الخيال لها التبدل في كل حال، والظهور في كل

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 118.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 162.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 41.

(4) لبت الكلمة في (ت).

صورة. فلا وجود حقيقي لا يفل التبدل إلا ذات الحق تعالى.

فما في الوجود المُحقّق إلا الله، وأما ما سواه ففي الوجود الخيالي،
(. .) فكل ما سوى الحق فهو في مقام الاستحالة، فلا شيء ممّا سوى ذات
الحقّ على حالة واحدة، بل يتبدّل من صورة إلى صورة دائماً. وليس الخيال
إلا هذا، فهو عين معقولة الخيال⁽¹⁾ - انتهى.

فقد صرح رحمه الله تعالى بأنّ الحقّ تعالى الواجب الوجود موجود بذاته
لذاته في ذاته، وأنّ العالم موجود به. وصرّح بأنّ تسمية العالم خيالاً لتبطله، لا
لكونه سراياً وعلماً، بل إنّ خيال مُحقق موجود في الخارج، ومُراده بالعماء هو
الوجود المفاض، وهو النور المُضاف في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. فسماه الشيخ قدس سرّه عماء اتّباعاً لرسول الله صلى الله
عليه وسلم حيث قال في حديث أبي رزين العقيلي: ((كان في عماء ليس فوقه هواء
ولا تحت هواء)). وكذلك تسميته نَقْماً اتّباعاً لحديث: ((إني أجد نفْسَ الرحمن من
قُبَلِ اليمين)). وسماه ظلاً لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ يَكْ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [الفرقان: 45].
وسماه الغزالي ظلاً كذلك، وسماه نوراً لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. وأما "الفيض" فهو اصطلاح الفلاسفة.

فعلم بهذه القول أنّ كلام الشيخين الغزالي وابن العربي كلاهما من إشكالة
واحدة، وأنهما قائلان بأنّ الوجود المطلق موجود في الخارج. وأنّ المُنبسط على
أعيان الموجودات هو الوجود المفاض والنور المُضاف دون الذات المطلق
الواجب الوجود. وأنّ تسمية العالم خيالاً لكونه يتبدل لا لكونه سراياً ووهماً
وعلماً، فإنّه مُحقق موجود في الخارج. وأنّ الأعيان الثابتة حقائق معدومة في
الخارج، ثابتة في علم الله تعالى، مُتميّزة في أنفسها، وأنها لا تظهر في
الخارج⁽²⁾، وإنّما يتعين الوجود المفاض والنور المُضاف في الخارج بحسبها،
ويعتقضى استعداداتها.

(1) الفتوحات المكيّة، ج 2، ص 310-313، وتوجد اختلافات طفيفة مع نص الفتوحات
المطبوع، لم نذكرها لأنها لا تؤثر في المعنى.

(2) ورد في (ت) 'وأنها في الخارج'، والتصحيح من بقية النسخ.

وفي تصريح الغزالي بعدم انفصال نور الشمس عن الشمس إشارة إلى وحدة هذا الوجود المفاض، وأنه مع انبساطها على أعيان المُمكنات / ليس غيرًا للحق [١١٣] تعالى، بل يُقال: وجود الحق، كما يُقال للنور المُنبسط على الأرض: إنه نور الشمس، ولذلك حمل على الله تعالى في قوله سبحانه: ﴿أَفَنُورُ الشَّمْسِ وَالْأَنْوَارِ﴾ [النور: 35]. ومن المعلوم أن هذا الوجود المُفاض على الماهيات لا يُمكن أن يُفاض من المُمتنع لذاته، ولا من المُمكن المَعْدوم الثابت أو غير الثابت. إما لا وجود له في نفسه يستحيل أن يُفاض منه وجود على غيره بالضرورة. ولا يصح أن يُفاض من وجود موجود غير الله تعالى، إذ لا موجود في الأزل غير الله تعالى، ولا وجود لغيره تعالى بالحقيقة.

وليس العالم أزلًا إجماعًا اتفاقًا من المسلمين، ولا يجوز جعل المَعْدوم المحض أو المَعْدوم الثابت وجودًا يُفاض بعد الجعل على المُمكنات، لأنه قلب للحقائق، وهو محال. أما كونه قلبًا للحقائق على الأول وهو المَعْدوم المحض مظهر، وأما على الثاني وهو المَعْدوم الثابت، فلأن المَعْدوم الثابت أمر برزخي بين الموجود والمَعْدوم، ليس بموجود ولا مَعْدوم. فإيجاده بمعنى جعله وجودًا موجودًا في الخارج مُفاضًا على الماهيات إخراج له عن حقيقته البرزخية إلى أحد طرفيه، وهو قلب لحقيقته.

وإذا بطل [كذا] هذه "الشرق" كلها انتفت الاحتمالات قطعًا، فلم يُمكن إلا أن يكون هذا الوجود مُفاضًا من تجلّي لوجود المُطلق، وذلك بإشراق نوره على الماهيات واقترانه بها. فإذا اقترن بها في انبساطه عليها تعين بتعینات مُختلفة، بحسب اختلاف استعدادات الماهيات الذاتية الغير المجعولة، مع وحدة النور المُنبسط عليها في حد ذاته وعدم انفصاله عن النور الواجب الحق ومبايته له من كل وجه، بل هو عينه من وجه وغيره من وجه آخر.

فقد تبين فيما مرّ أن الواجب الوجود لذاته هو الوجود^(١) المُجرد عن

(١) في (س) الوجود المُطلق.

الماهيات. فما هو مُقترن بالماهيات ليس عين الوجود الواجب لذاته⁽¹⁾ المتعين بذاته، (لأن المُقترن بها مُتَعَيَّن بحسبها لا بذاته، فلا يكون عين الواجب الوجود [م] المتعين بذاته)⁽²⁾ المُجرّد عن الماهية، فهو غيره لكن لا من كلّ وجه، / لأنّه من انبساط نور تجليّه. نصّح أن يُقال: عينه من وجه، كما صح أن يُقال: غيره من وجه، فهو "لا هو هو ولا هو غيره". فهذا بيان حقيقة مذهب الإمامين الوليين الكاملين الغزالي وابن العربي.

[تمة الجواب على اعتراضات سعد الدين التفتازاني]

راذ تمهد هذا فلنرجع إلى جواب اعتراضات التفتازاني الناشئة عن عدم فهمه معنى كلام الشيخ قدّس سرّه على وجهه، فنقول:

أما ما ذكره من أن المنهين اللذين نقلهما يوهمان الحلول والاتحاد وليسا به فهو صحيح. ولكن زعمه أن المذهب الثاني خارج عن طريق العقل والشرع، باطل بالعقل والشرع والكشف. ولو فهم المذهب الأول حق الفهم لعلم أن الثاني تحقيق الأول، ولو فهم الثاني حق الفهم لعلم أن الأول لا يتم إلّا به، ولو اكتفى فيهما بالاعتراف بقدر الإمكان، والاعتراف بأن الطريق إلى ذلك العيان دون البرهان لكان أسلم له. ولكن ما شاء الله كان، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [القرة: 255] المنان.

أما بطلانه عقلاً فلما مر من البراهين القاطعة والحجج الساطعة الدالة على أن الوجود المُطلق موجود في الخارج، وأنه واجب، وأنه شخص، وأنه غير الوجود العام المُشترك بين الماهيات، وأنه واحد لا ثاني له. فالوجود المُطلق واحد لا كثرة فيه، وإنما الكثرة في إضافاته إلى الحقائق المُختلفة التي هي صور التعينات العلمية، ومظاهر الشؤون الذاتية. وذلك بتجلي ظاهر وحدته من اسمه النور، المُنبسط على الحقائق العلوية والسفلية بمقتضى اسمه الباسط المُبين.

(1) في (س) بدلاً من "لذاته" ورد: الوجود.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

فينبغي ذلك النور المضاف (إلى الحقائق، المنبسط بحسب مقتضياتها، وتنحيز أحكامها وآثارها فيه مع كون النور المضاف)⁽¹⁾ إليها وحدانيًا كما يشير إليه قوله تعالى: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» [الفجر: 50]، وقوله: «أَفَقَدْ نُورُ أَسْمَرِيتِ وَالْأَرْضِ» [النور: 35]. فوحد النور المضاف، وعقد المضاف هو إليها من العلويات والسفليات المختلفة، ولا حلول ولا اتحاد لما نقله عنهم من قولهم: وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات. وإليه الإشارة بقول الغزالي الماز: "أنه ليس كفيضان الماء من الإناء على اليد، فإن ذلك / بانفصاله عن الإناء واتصاله باليد، (151) وإنما هو كفيضان نور الشمس على بسيط الأرض من غير انفصال شعاع من جرم لشمس واتصاله ببسيط الأرض"، إلخ... وأي دليل عقلي يمنع "وحدة الوجود المطلق" وكثرة إضافاته؟

قال شيخنا الكوراني أيده الله تعالى بعد ما ناقشه بنحو ما مر:

"وأي دليل عقلي يمنع "وحدة الوجود المطلق" وكثرة الإضافات. وهذا ابن سينا رئيس العقلاء عندهم كما اشتهر بذلك قال في الفصل الرابع من المقالة الثامنة من الهيئات الشفاء: "واعلم أننا إذا قلنا، بل يتنا، أن واجب الوجود لا يتكرر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحداني صرف محض حق، فلا نعني بذلك أنه أيضًا لا يُسلب عنه وجودات، ولا تقع له إضافة إلى وجودات، فإن هذا لا يمكن. وذلك لأن كل موجود يُسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفة كثيرة، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة، وخصوصًا الذي يفيض عنه كل وجود. لكننا نعني بقولنا: إنه واحدي الذات لا يتكرر، أنه كذلك في ذاته. ثم إن تبعته إضافات إيجابية ومالية كثيرة فذلك لوازم للذات، معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات ولا أجزاء لها"⁽²⁾، انتهى بلفظه.

فنص على أنه في ذاته واحد لا يتكرر، وإنما الكثرة في إضافاته وسلوه، وأنه لا يمكن سلب هذه الكثرة عنه، كيف وهو الذي يفيض عنه كل

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص 343. حاشية في هامش (ت) مادعا: 'بلغ'.

وجود؟ مع أن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّي في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة، الموجود بذاته، المُتَشَخَّص بذاته، كما حرّر مذهبهم الأستاذ جلال الدين محمد الدوّاني رحمه الله تعالى في حاشية شرح التجريد، فإنّه بعد أن لخص من تصريحاتهم وتلويحاتهم أن منهم ما ذكر، قال: 'معنى الموجود ما قام به الوجود، وهو أعم من أن يكون حقيقياً، على نحو قيام الوصف بموصوفه، أو على طريق قيام الشيء بذاته، الذي مرجعه عدم القيام بغيره. يظهر ذلك بأن يفرض الحرارة قائمة بذاتها، فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها، فتكون حرارة وحاراً. إذ لا نعني بالحارّ إلا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار، بخلاف الحرارة القائمة بغيرها، / فإن وجودها إنما هو لغيرها، فتكون ثابتة له، يصير الغير حاراً به. وكذا لو فرضنا الضوء قائماً بذاته كان ضوءاً لنفسه لا لغيره، فيكون ضوءاً ومُضيئاً لا بضوء يعرضه، بل بذاته، بخلاف الضوء القائم بغيره فإنّه موجود لغيره، فيكون الغير به مُضيئاً.

[151]

فهذا المعنى العام المُشترك فيه، يعني ما قام به الموجود من المعقولات الثانية، وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة. نعم، مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته، أي: هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث: إنه مجعول الغير. فإنّ معنى كون غيره موجوداً أنّه معروض لحضة من الوجود المُطلق بسبب غيره، بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود. فهو بحسب الفاعل بهذه الحشية، لا بذاته، بخلاف الأول فإنّه بذاته. كذلك فالمحمول في الجميع زائد بحسب الفهم، إلا أن الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في المُمكنات ذاته من حشية مُكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته. فإنّه عندهم موجود قائم بذاته. فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود المُطلق بخلاف غيره. فالوجود المُجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المُطلق عليه. فالمقتضي هو الوجود المُجرد، والمقتضى هو صدق المُطلق، وهو صحيح. ويُمكن أن يُقال: المراد باقتضاء ذاته الوجود، كونه موجوداً لا باقتضاء الغير، نحو ما قالوا: الجوهر قائم بذاته، وأرادوا به سلب قيامه بالغير. - انتهى.

فتحرير مذهبهم أن الذي حكموا عليه بأنه من المعقولات الثانية هو معنى الوجود المطلق، أي: الذي اشترك بين الواجب والممكن. والذي صرحوا بأنه حقيقة الواجب هو الوجود المجرد عن الماهية وعن كل قيد زائد على ذاته، الموجود بذاته، المُتَشَخَّص بذاته، الواحد بذاته، المُتَكَثِّر بالإضافات. يوضحه قول ابن سينا في الفصل المذكور من إلهيات الشفاء:

'إن كل ما له ماهية غير الإنسية فهو معلول (...) وسائر الأشياء، غير واجب الوجود، فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج. فالأول لا ماهية له، وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه، فهو مُجَرَّد الوجود بشرط / سلب العلم وسائر الأوصاف عنه'. ثم قال: 'وليس معنى قولي: إنه مُجَرَّد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المُشْتَرَك فيه، فإن ذلك ليس الوجود المُجَرَّد بشرط السلب، بل الوجود لا بشرط الإيجاب، أعني في الأول أنه الوجود مع شرط لا زيادة تركيب، وهذا الآخر هو [الموجود] لا بشرط الزيادة⁽¹⁾. انتهى بلفظه.

يعني الوجود المطلق المُشْتَرَك هو القابل، لأن يقترن بالماهية فيكون مُمكنًا، وأن يتجرّد عن الماهية فيكون واجبًا. فالواجب هو المُجَرَّد عن الماهية، فيكون وجودًا بشرط لا زيادة تركيب مع الماهية، والمُشْتَرَك وجود لا بشرط الزيادة قابل للاقتران بالماهية وعدمه. فالوجود المُجَرَّد عن الماهية من أفراد الوجود المُشْتَرَك القابل للتجرّد عنها والاقتران بها. فإن أراد بقوله: 'لا بشرط زيادة تركيب' مُجَرَّد كونه غير مُقْتَرَن بالماهية، فلا يُنافي أن يكون مُطلقًا بالمعنى المُراد، وإن كان وجودًا خاصًا وفردًا من أفراد الوجود المطلق، بمعنى المُشْتَرَك، كما قرّرناه في مذهب الأشعري وأتباعه من المُتَكَلِّمين. وإن أراد به ما يشمل الزيادة مُطلقًا حتى التجلّي في المُتَشَابِهَات فهو كمذهب أبي الحسين من المُعْتَزَلَةِ في أنه الوجود المُجَرَّد عن الماهية "بشرط لا شيء"، فلا ينطبق على التحقيق. ولكن المقصود من ذكر مذهبهم بيان ما هو القدر المُشْتَرَك من كون الوجود هو الموجود

[152]

(1) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص 346.

لذاته، المُتَعَيِّن بذاته، القائم بذاته، الواحد المحض الذي لا تكثر له في ذاته، بل التكثر في سلوكه وإضافاته، وإن وجود كل ما سواه فائض منه. وكلما كان هذا مذهب العقلاء من أهل النظر فليس القول بوجود الوجود المطلق، وأنه الواجب بالذات، الواحد بالذات، المُتَكَثِّر بالإضافات، خارجاً عن طريق العقل. وهو المطلوب.

على أن كلامه في "النقط التاسع" في مقامات العارفين من الإشارات يدل على أن مُراد الشق الأول فيما أوضحه "الشارح المُحقِّق" [نصير الدين الطوسي]، حيث قال في قول ابن سينا:

'لعرفان مضمّن في جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق، متّية إلى الواحد، ثم وقوف' ⁽¹⁾ ما نصّه: 'إنّ العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحقّ رأى كلّ قُدرة مُستغرقة في قدرته المُتعلّقة بجميع المقدورات، وكلّ علم مُستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، / وكلّ إرادة مُستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من المُمكنات. بل كلّ وجود وكلّ كمال وجود فهو صادر عنه، فائض من لده؛ صار الحقّ حيثُ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حيثُ مُتخلّقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة، وهذا معنى قوله: "العرفان مضمّن في جمع صفات هي صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق". ثم إنّه بعد ذلك يُعين كون هذه الصفات وما يجري مجراها، مُتكررة بالقياس إلى الكثرة، متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد. فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرهما. وإد لا وجود ذاتياً لغيره، فلا صفات مُغايرة للذات، ولا ذات موضوعة للصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عز من قائل: ﴿إِنَّمَا أَفَرُّ إِلَهًُ وَجِدُّ﴾ [النساء: 171]، فهو هو لا شيء غيره. وهذا معنى قوله: "متّية إلى الواحد"، وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا

[152]

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، دت، ح4، ص97.

سالك ولا مسلوكة، ولا عارف ولا معرّف، وهو مقام الوقوف⁽¹⁾.
انتهى

ودلالته على الشق الأول المُطبق على التحقيق واضحة، فإن الاستغراق المذكور لا يتأتى إلا إذا كانت الصفات المتعلقة المتكثرة الكونية من تعيّنات الصفات الإلهية بحسب المظاهر، ولهذا نتحد في السدا الواحد. فمنه بدأت وإليه تعود، كما قال في الظل الممدود. «ثُمَّ قَصَّةٌ إِنِّي قَعَا بَيْرًا» [الفرفان 46]، ولا يفسر إلى جميع الأسماء إلا ما منها مدّ، فجميعاً منه، «فَلَيْكَ أَقْبَرُ زَجُّ الْأُمُورِ» [القرة: 210].

إذا فهمت أنّ ظهور الكثرة من الواحد بالذات وعودها إليه واتحادها فيه أمر ملول عليه عقلاً عند أهل النظر من المُحقّقين، لم يكن القول به خارجاً عن طريق العقل. ومنه يتضح عقلاً معنى قولهم: إنّ التعيّنات بمنزلة الخيال والراب، ومعنى قوله:

«إِنَّمَا الْكَوْنُ خَيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ

كُلُّ مَنْ يَتْلَمُ هَذَا حَاَزَ أَمْرَارَ الطَّرِيقَةِ»⁽²⁾

فإنّ الصور الخارجية يُخيّل إليك أنّها موجودات مُستقلة مبالغة لقيومها، وإذا أمنت في النظر ظهر لك أنّه لا وجود ذاتياً لغير الله، فلا قيام لغير الله بفسه، بل جميع التعيّنات قائمة بالله القيوم. كما يُخيّل إلى الظمآن أن الراب / ماء، حتى إذا جاءه لم يجد شيئاً ممّا ظنّه، فوجد الله عده لأنّه قيومه، ففقاء حابه لأنّه القائل: «أنا عند ظن عدي بي». (انتهى كلام شيخنا الكوراني أيّده الله)⁽³⁾.

[153]

(1) مصير الدين، الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات بهامش الإشارات والتنبيهات، بتحقيق

سليمان دنيا، ج 4، ص 97.

(2) صومس الحكم، ص 159.

(3) ما بين قوسين ليس في (ت)، وفي (هـ) ورد «هذا انتهى كلام شيخنا...». انظر إبراهيم بن حسن الكوراني، إتخاف الذكي شرح النحلة المرسلة إلى النبي، تحقيق أرماد حج الرحمن، جاكرونا، 2012، ص 240-244.

هذا، وأما بطلانه شرعاً فإنَّ الله تعالى قد أثبت لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله أموراً ممَّا إذا أُجريت على ظواهرها من غير تأويل على ما ورد ذلك عن السلف الصالح من أهل القرون الثلاثة الفاضلة لا تتم إلا بهذا المذهب، وقد أوصى السلف بإمرارها كما جاءت، وعدَّ تأويلها وإيرادها هنا يطول.

وأما بطلانه كشفاً، فلأنَّ أهل الكشف أجمعين على هذا القول، كأبي يزيد وابن أدهم والجنيد وأبي إسماعيل الأنصاري والغزالي وغيرهم. فقبوله منهم ورده على الشيخ وحده خروج عن الإنصاف، وتحكُّم. وحمل كلامه على خلاف كلامهم يكذبه صرائح نصوصه في فتوحاته وغيرها ممَّا مرَّ بعضها.

وقوله [الفتازاني]:

وحين أورد عليهم أنَّ الوجود المُطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج إلخ...، غير وارد لأنَّه قد مرَّ أنَّ الوجود المُطلق بالمعنى المُراد للمُحققين ليس مفهوماً كلياً كما مرَّ مُفضلاً مُحَرَّراً، وإتاما الكلي الوجود بمعنى الوجودية.

وقوله: وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأنَّ الواجب ليس بموجود، وأنَّ كلَّ وجود واجب الوجود... إلخ، قول ناشئ عن عدم الفرق بين الوجوديين. ومن حمل كلامهم على غير مرامهم فهو الظالم لهم بملامهم⁽¹⁾، حيث يقول: "وإلا فتكثر الوجودات وكون الوجود المُطلق مفهوماً كلياً، لا تحقق له إلا في الذهن ضروري". - انتهى.

أما تكثر الوجودات فلا ينكره القوم، وهم مُصرِّحون بذلك، لكن لها الوحدة باعتبار سريان الوجود المُفاض فيها. وهو موافق لكلام الفلاسفة، حيث قال الفارابي في فصوصه:

"كلُّ ما هوَته غير ماهيته وغير المُقومات له فهوته عن غيره. وتنتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية"⁽²⁾. ثم قال: "لا كثرة في هوية الحق تعالى

(1) في (س) سرامهم.

(2) أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي، فصوص الحكمة، تحقيق علي أوجبي، طهران، سلسلة اشارات، 2003، ص 52.

ولا اختلاط، بل تفرّد بلا غواش. وهي في الحقيقة تظهر بذاتها، ومن ظهورها يظهر كل شيء. ونظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء، وهو ظهور بالآيات بعد ظهوره بالذات. وظاهرته الثانية تتصل بالكثرة وتنبت من ظاهرته الأولى التي هي الوحدة⁽¹⁾. - انتهى.

ومعلوم أن انبعاث ظاهرته الثانية من الأولى فيضان الوجود على الماهيات، /واقترانه بها، مُتَعَيِّنًا بِمُقْتَضَى استعداداتها الذاتية المُختلفة، فتظهر الكثرة. وهذا [ص 55] معنى اتصال ظاهرته الثانية بالكثرة مع بقاء الهوية مُنفردة بلا اختلاط.

وقال [الفارابي]:

"واجب الوجود مبدأ كل قبض، وهو ظاهر. فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث إنّه ظاهر ينال الكل من ذاته. فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته؛ وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته. . . . ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ في وحدته"⁽²⁾. - انتهى.

وإنما اتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته لأن الكثرة إنما حصلت في الوجود لغرض المقرن بالماهيات، المُتَعَيِّن بحسبها، المُعَبَّر عنه بالظاهرية الثانية المُتَّصِلة بالكثرة، فقبل القبض⁽³⁾ لا يتميز الفائض من المفيض، ولا بعض أفراد الكثرة عن بعض لاندراجها في الظاهرية الثانية قبل اتصالها بالكثرة، أي: قبل تعيّن

(1) نص فصوص الفارابي: "لا كثرة في هوية ذات الحق، ولا اختلاط له بالأشياء، بل تفرّد بلا غواش، ومن مُنَاك ظاهريته، وكلّ كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته، ولكن من ذاته من حيث وحدتها. فهي من حيث طاهريتها التي هي عين ذاته هي ظاهرة، وهي بالحقيقة تظهر بنفسها، ومن ظهورها يظهر كل شيء، فيظهر مرة أخرى لكلّ شيء بكلّ شيء، وهو ظهور بالآيات، وبعد ظهوره بالذات. وظاهرته الثانية تتصل بالكثرة، وتنبت من ظاهرته الأولى التي هي الوحدة"، ص 78-79.

(2) نص فصوص الفارابي: "واجب الوجود مبدأ كل قبض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته علمه بذاته. وذوق بعض المُتَّالِهة أن علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته، ويتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ وحده"، ص 55.

(3) في (س) الفائض.

بمقتضى الاستعدادات. فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فالكثرة مُنكشفة لله تعالى في طاهرته الأولى، مُفضلة في مرايا استعدادات ماهياتها، مع كونها مُجملة في أنفسها لاندراجها في الطاهرة الثانية قبل الفيض.

وأما كون الوجود المطلق مفهوماً كلياً لا تحقق له في الخارج ضرورياً فدعوى لا دليل عليه إن أراد بالوجود المطلق ما أراده القوم. وإن أراد الوجود بمعنى الموجدية، أعني الكون والحصول، فلا نزاع فيه. فلأرادته خروج عن محل النزاع. وقد قال ابن سينا في ثمانية إلهيات الشفاء:

'كل ذي ماهية معلول، وسائر الأشياء غير الواجب [الوجود] فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج. فالأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه. فهو مُجرد الوجود بشرط سلب⁽¹⁾ العدم وسائر الأوصاف عنه. ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنها مُمكنة توجد. وليس معنى قولي: 'إنه مُجرد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه' أنه الوجود المطلق المُشترك فيه، فإن ذلك ليس الوجود⁽²⁾ المُجرد بشرط السلب، بل الوجود⁽³⁾ لا بشرط الإيجاب، أعني في الأول أنه الوجود⁽⁴⁾ مع شرط لا زيادة تركيب، / وهذا الأخير هو الوجود⁽⁵⁾ لا بشرط الزيادة. فلهذا [ما] كان الكلّي يحمل على كل شيء، وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة، وكل شيء غيره، فهناك زيادة⁽⁶⁾ - انتهى.

[154]

(1) في (س) بدلاً من 'بشرط سلب'، ورد 'بسلب'.

(2) في الشفاء: الموجود.

(3) في الشفاء: الموجود.

(4) في الشفاء: الموحود.

(5) في الشفاء: الموحود.

(6) اس سبأ، الشفاء، الإلهيات، ص 347. وفي نسخة الإلهيات من كتاب الشفاء بتحقيق آية الله حن زادة الأملي، طباعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مركز انتشارات، طهران، 1418 هـ، ص 370-371.

فصرح بأن وجوده تعالى ليس الوجود المطلق المشترك فيه، وهو الوجود "لا بشرط شيء" قابل للاقتتران بالماهية وعدمه، بل هو الوجود المجرد بشرط السلب، أي: "بشرط لا شيء". فلا تركيب فيه مع الماهية، أي: لا ماهية له غير الوجود القائم بذاته، المتعين بذاته. فيكون شخصاً في الخارج، غير مُندرج تحت ماهية كلية، فلهذا لا يحمل على ما مُنكّر زيادة وجود على الماهية. والوجود المطلق "لا بشرط شيء" كُلّي يحمل عليه وعلى غيره لكونه قابلاً للاقتتران بالماهية وعدمه. ومثار الشبهة إنما هو عدم تصور معنى الوجود المطلق على ما يُريده القوم. فإنّ كلامه واضح الدلالة على أنّه فهم من المطلق معنى العام الذي لا يوجد إلا في ضمن الكلّي، أي: الكلّي الذي لا يتحقق إلا في ضمن جزئياته، وهم لم يريدوا بالمطلق ذلك، كما مرّ مُفضلاً مراراً.

وقوله: "وما توقموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر -نعكس، إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص، إلخ..."، ناشئ عن ذلك توقم أيضاً. وذلك لأنّ المطلق الذي هو واجب عندهم، لما كان مُتعيّناً بذاته كان المُراد بالخاص الذي نفوا كونه واجباً ما لا يكون مُتعيّناً بذاته، بل بأمر زائد على ذاته، فيكون مُقيّداً بهذا الأمر الزائد على ذاته. وكلّ قيد فهو أمر لاحق، لا بدّ له من أمر سابق هو ما لا قيد فيه، وهو المطلق المُتعيّن بذاته -ضرورة. فالمُقيّد مُحتاج إلى المطلق بالضرورة، والمُحتاج إلى الغير لا يكون واحداً.

والحاصل ليس المُراد بالمطلق العام بمعنى الكلّي كما فهمه حتى يرد أنّه لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص، بل المُراد المُعزّي عن كل قيد زائد على ذاته، المُتعيّن بذاته. ولا شك أنّ ما هو كذلك فهو غني عنّا سواء. وكلّ مُقيّد هو مُحتاج إليه، لأنّه يقوم المُقيّدات كلها. فالأمر كما قالوه، لا كما توقمه من العكس. ومنه يظهر أن قوله: "وما ذكروا من أنّه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب، فيمتنع ارتفاعه، أي: عدمه، فيكون واجباً، مُغالطة!" -

[154] غلط ناشئ عما توهمه / أنَّ المُراد بالمُطلق المفهوم الكلّي. وقد علمت غلطه، وأن المُطلق الذي أرادوه شخص واجب، واحد موجود بذاته، مُتعيّن بذاته، كما مرّ مرارًا. ولا شكَّ أنَّه إذا ارتفع المُطلق بهذا المعنى ارتفع الواجب، لأنّه عين الواجب، وارتفع جميع الموجودات، بمعنى الموجوديات الحاصلة للأشياء بإشراق نور المُطلق على حقائقها، لارتفاعها بارتفاع الإشراق اللازم من ارتفاع المطلق بالمعنى المُراد، ضرورة أنَّ ارتفاع القيوم يستلزم ارتفاع كل ما قام به. لكن ارتفاع الواجب مُمتنع، فكذاك ارتفاع المُطلق بالمعنى المُراد؛ لأنّه عينه عقلاً وشرعاً كما مرّ. وبه يعلم بطلان⁽¹⁾ قوله: "ولأنّما يلزم الوجوب لو كان امتناع عدم لذاته، وهو ممنوع، بل لأنّ ارتفاعه بالكلية يستلزم بعض أفرادهِ الذي هو الواجب". - انتهى. لأنّ المُطلق بالمعنى المُراد فرد لا ثاني له، وهو عين الواجب، لا كلّيّ ذو أفراد، حتى يرد ما أورده، كما تقرّر وتكرّر.

وقوله: "فإن قيل: بل يمتنع لذاته، لامتناع اتّصاف الشيء بتقيضه. قلنا: المُمتنع اتّصاف الشيء بمعنى حمله عليه بالمواطأة، مثل قولنا: الوجود عدم، لا بالاشتقاق مثل قولنا: الوجود معدوم". - انتهى. فقد مرّ ما يكفي لرده من قول المهائمي، وحاصله أنَّ المعدوم: ما سلب وجوده، ووجود الوجود عين الوجود، فإذا سلب وجوده ارتفع عينه فصار عدماً بحيث يحمل عليه بالمواطأة، فيقال: الوجود عدم، وهو مُمتنع بالاتّفاق.

وأما قوله: "كيف وقد اتّفق الحكماء على أنَّ الوجود المُطلق من المعقولات الثانية، والأمور الاعتبارية التي لا تحقّق لها في الأعيان"، - انتهى، فمغالطة ظاهرة لأنّه قد علم ممّا مرّ مرارًا وتكرارًا أنَّ المُطلق نوعان، وقد علم ذلك من كلام الفارابي وابن سينا وغيرهما المُتقدّم، وبالأدلة اليقينية.

فنقول: إن أردت بالمُطلق ما أراده القوم فقد تطابق العقل والنقل على وجوده ووجوبه وتشخصه وتعيّنه وقيامه بذاته ووحدته الذاتية وقيوميته. وإن أردت المُطلق

(1) ليست في (ت).

بمعنى الكلّي، وهو الوجود بمعنى الموجودية والكون والحصول، فهو / خروج عن [١٩٩] محلّ النزاع، فإنّهم لم يُنازعوا في ذلك. وإن أنكرت وجود الوجود المُطلق فأجب عنّا أوردناه من الأدلة، ولست بفاعل حتى "يلج الجمل في سم الخياط".

وقد مرّ أنّ كلام ابن سينا لا يأبى حمله على هذا المعنى، بل هو الظاهر من كلامه كما حملناه عليه، فإنّه قال: إنّ الأول هو الوجود بشرط سلب العدم وسائر لأوصاف عنه، ثم فسر مُرادَه بأنّه الوجود مع شرط لا زيادة التركيب، والوجود المُطلق المُشترك فيه هو الوجود لا بشرط الزيادة. وقد بيّنا أنّ الوجود المُطلق بمعنى المُعرّى عن الماهية، وعن كل قيد زائد على ذاته لا يُنافي أن يصدق عليه مفهوم الوجود المُشترك فيه، المُطلق بمعنى غير المُفيد، بالتجرّد عن الماهية أو عن عدمه؛ لأنّ المُطلق بهذا المعنى يصح اختلاف أنراده بالتجرّد وعلمه. فإذا علم أنّ هذا مُرادَه من المُطلق بقرينة ما مرّ عنه في الإشارات على وفق ما قرّره الشارح الطوسي، فنقول: إنّّه قال: إنّ الأول هو الوجود بشرط سلب العدم عنه، ولا شيء من المعقولات الثانية مشروطًا فيه سلب العدم عنه، فليس الأول من المعقولات الثانية، والأول على ما تقرّر هو الوجود بالمعنى المُراد، فليس الوجود المُطلق بالمعنى المُراد من المعقولات الثانية عنه أيضًا، وهو المطلوب.

فقد علمت أنّ مثار الشبهة لمن أنكر وجود الوجود المُطلق ووجوبه، سواء كان من أهل النظر كالتفتازاني أو من أهل الكشف كالسمناني، إنّما هو عدم التفرقة بين المُطلقين. ومن أتقن الفرق بينهما، وفهم الإطلاق الحقيقي حقّ الفهم، سهل عليه دفع بقية الشبهات والإلزامات باللوازم الباطلة التي أوردها التفتازاني في الفاضحة وغيرها، وعُلم أنّ ما نسبته إلى جناب الشيخ قدس سرّه بها (فإنّه منه بريء)، وأنّ راميّه بتلك القبائح لجريء.

ولنرجع إلى ما نحن بصدده من تعريب الأصل، والله أعلم^(١) (٢).

(١) في (ها) ورد: من تعريب الأصل.

(٢) ما بين قوسين ليس في (س).

قال [الكازروني]: الوصل الثاني: في بيان ملهب الوجودية الموحدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين

اعلم - جعلك الله في بركة أوليائه - أنَّ الشيخ قُدس سره قال في (1) مُصنفاته: إنَّ واجب / الوجود هو الوجود المُطلق. فظنَّ بعض مُعتقديه الجاهلين، وبعض مُنكريه المحرومين أنَّ مراده بالمُطلق منهب "الوجودية" الذي شرحه المولى سعد الدين واليد الشريف ورداه. وهذا بهتان عظيم، وكلام غير مُستقيم. هذا معنى كلامه.

قلت (1) [الترزنجي]: قد مرَّ أنَّ السيد لم يرقه بل قبله، وعرض بمن يرقه ويكر أنَّ "وراء طور العقل طورًا آخر"، وسلم لأهل الله مشربهم ومنهيبهم. وأنَّ المولى سعد الدين أصاب في رده ذلك المنهب، ولكن أخطأ في نسبة ذلك القول إلى الشيخ، فإنَّ صرائح أقوال الشيخ قُدس سره تُنادي ببراءته من شناعة ذلك العار وشاعة ذلك العوار. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ونحن في هذا الوصل نُترجم كلام الشيخ قُدس سره، ثمَّ نشرع في بيانه.

قال الشيخ رضي الله عنه في العقيدة الأولى من الفتوحات: «إنَّ العالم كنه موجود به تعالى، وهو موجود بنفسه، ليس لوجوده افتتاح، ولا لبقائه انتهاء، بل هو وجود مُطلق» (2). ولما رأى المُتكررون هذه العبارة أول الفتوحات، ورأوا مثلها في بعض مُصنفاته، جزموا بأنَّ الشيخ من أولئك "الوجودية" وكفروه.

وكذلك بعض المُعتقدين له لما رأوا مثل هذه العبارة اعتقدوا أنَّ مُراد الشيخ: أنَّ الباري تعالى هو المُطلق، بمعنى الوجود العام الذي هو من المعقولات الثانية. ولما لم يكن الوجود المُطلق بهذا المعنى موجودًا في الخارج، ارتكبوا تكلفات، وقالوا: إنه كُلِّي طبعي، وليس له في حد ذاته وجود

(1) في (هـ) قلنا.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 36.

مُستقلّ، فلا بدّ له من مظهر من المظاهر دائماً أينما ليتحقّق في صمّه، وقالوا "بقدم العالم". ولزم على أصلهم هذا أنواع من الاعتقادات الفاسدة. لا حرم صاروا ملاحدة، وخرجوا من دائرة الشريعة، والعياد بالله.

وإنّما مُراد الشيخ رضي الله عنه بأنّ الباري تعالى وجود مُطلق: أنّه ليس بعلة ولا معلول. كما قال في الباب السادس من الفتوحات: «إنّ تعالى موصوف بالوجود المُطلق، لأنّه سبحانه ليس معلولاً من شيء، ولا علة لشيء، بل هو موجود بذاته»^(١).

فإن قيل: عدم معلوليته ظاهر، وأمّا عدم علّيته فليس / بظاهر.

(١٩٤)

قلنا: العلة لها معنيان:

أحدهما: لغوي، وهو شامل للفاعل والقابل والعاية والصورة والشرط والمعّة وارتفاع المانع. ولا شك أنّ الباري تعالى بهذا المعنى علة، لأنّه فاعل وصانع العالم.

والثاني: اصطلاحى، كما تقول الفلاسفة: إنّ ذات الباري تعالى من غير ملاحظة أمر آخر، سواء كان ذلك الأمر في "نفس الأمر" مثل إمكان العقل الأول في ذاته، ووجوبه بالغير، أو في الخارج مثل القدرة والإرادة عند أهل الشنّة، فإنّه علة تامّة للعقل الأول عدّهم، وهذا معنى الإيجاب. وعلى هذا وجود الباري تعالى مُلازم لوجود "العقل الأول" ومُقيّد به، فإنّ انفكاك اللازم والمعلوم محال. فصار وجوده مُقيّداً بالغير، فليس بمُطلق الوجود. وعبارة الشيخ موافقة لهذا حيث قال: فإنّهم -يعني: الفلاسفة- صرّحوا بأنّ إيجاده تعالى للعالم من لوازم ذاته، فيمتنع خلّوه عنه. فأنكروا القدرة وأثبتوا له "الإيجاب"، وهذا عين تقيّد وجود الحقّ بوجود العالم المُستلزم لقدم وجوده. ولما نفى الشيخ قدّس سرّه العلّية بهذا المعنى، لا جرم أثبت الاختيار له تعالى، ونفى عنه "الإيجاب الدائى".

فذاً الحق تعالى وتقدّس من حيث هي -مع قطع النظر عن الأمور الاعتبارية النفس⁽¹⁾ الأمرية، مثل القدرة والإرادة- لا يصدر منه شيء، فليس علة شيء. ولهذا قال الشيخ في الباب الحادي والعشرين من الفتوحات:

«اعلم أنّ ذات الحق تعالى لم يظهر منه شيء أصلاً من حيث إنّها ذات، من غير أن يسب إليها أمر آخر، وهو ما ينسب إلى الذات، ككونه قادراً على الإيجاد، وهذا عندنا وعد أهل الحق، أو يُنسب الذات إليه بأنّها علته، وليس هذا مذهبنا، وليس بصحيح. وإنّما غرضنا أن نُقرر لهذا المُحالِف أنّه لم ينسب وجود العالم إلى ذات الحق تعالى من حيث إنّها ذات الحق ما لم ينسب إليها العلية، أي: فإنّما تُسب إلى كونه علة لا إلى الذات من حيث هي؛ ولهذا أوردنا مذهب. ومع وجود نسبة القادرية إلى ذاته تعالى لا بدّ من أمرٍ ثالث هو إرادة الإيجاد لتلك المعين المقصودة بالإيجاد. فما وجد شيء / إلا من الفردية، يعني من ثلاثة أشياء: [156] الذات والقدرة والإرادة، لا من الأحدية، يعني⁽²⁾ ذات الحق تعالى الأحد⁽³⁾».

وقال في الباب الثاني من الفتوحات: «إنّ الحق تعالى موجود بذاته، مُطلق الوجود وغير مُقيّد بغيره، وليس بمعلول ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. والعالم موجود به تعالى، لا بذاته، مُقيّد الوجود بوجود الحق⁽⁴⁾».

نفرد عظيم بين قول الشيخ قدّس سرّه: إن الله تعالى وجود مُطلق، وبين قول "الوجودية الملاحدة": إنّهُ تعالى⁽⁵⁾ وجود مُطلق، فإنّ معنى الأول أنّه ليس بعلة، يعني ليس موجّباً، ومعنى الثاني أنّه وجود عام من المعقولات الثانية، والأول إيمان صحيح، والثاني كفر صريح. هذا معنى كلامه.

(1) في (ها) العير.

(2) حاشية في (س، ق 201أ) مفادها: "بلغ".

(3) الفتوحات الحكيمة، ج 1، ص 171. بتصرف غير مخلّ بالمعنى.

(4) الفتوحات الحكيمة، ج 1، ص 90. وفي (ها) ورد "مُقيّد بوجود الحق تعالى".

(5) حاشية في (س، ق 200ب) مفادها: "بلغ".

قلت [البَرَزْنَجِي]: قد مرَّ الفرق بين المعنيين من وجوه كثيرة معارات مُشوّعة، فيما نقلناه عن الإسعاف وغيره، فراحه إن أردت الوقوف على حفيقة تحقيق المقام. وبالله التوفيق، الملك العلام، والله أعلم.

قال [الكازروني]: مُقدمة [1]: وجود واجب الوجود عين ذاته. وكلاما في الوجود الخاص دون الوجود العام الذي هو عبارة عن الثبوت والحصول والتحقق، لأنّه زائد على سائر الموجودات في الذهن لا في الخارج، لأنّه في الخارج معدوم. وإنّما قلنا: إنّ عين ذاته، لأنّه لو لم يكن عينه، بل كان غيره، لكان موجودًا خارجيًا، فكان صفة وعارضًا لذات الباري تعالى، فكان مُمكنًا بالذات، لأنّ تعدّد الواجب محال. وعلى هذا فأنّصاف الباري تعالى بتلك الصفة لا بدّ له من علة، لا جائز أن تكون تلك العلة غير ذات الباري، وإلا لزم أن يكون واجب الوجود بالذات مُحتاجًا في وجوده إلى غيره، فيلزم أن يكون مُمكنًا بالذات واجبًا بالغير، وهو محال. ولا جائز أن تكون تلك العلة ذات الباري، لأنّ بديهية العقل حاكمة بأنّ الإيجاد فرع الوجود، فما لم يوجد في نفسه لا يكون علة للوجود، والعلة مُتقدّمة على المعلول تقدّمًا ذاتيًا، فتكون موحودًا قبل هذا الوجود، فإن كان الوجود السابق عين هذا الوجود اللاحق لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره لزم التسلسل أو الانتهاء إلى وجود / هو عين الذات، وهو [157] المطلوب.

فإن قيل: ذات الباري تعالى من حيث هي هي علة.

قلنا: كل ما هو معروض للوجود فهو بالنظر إلى ذاته من حيث هي مطلوب عنه الوجود، لأنّ الماهية من حيث هي جميع الأمور العارضة مسلومة عنها، بمعنى أنّها ليست عينها ولا جزءها، فهي في حدّ ذاتها مُعراة عن الكلّ، فالماهية من حيث هي معدومة في الخارج، والإيجاد من المعدوم محال بديهية. فالماهية لا بشرط شيء* لا تكون موجدة لا لنفسها ولا لغيرها، والمُارعة في هذا مُكافرة.

[1] دليل آخر: كلّ مفهوم يُغايّر الوجود كالإنسان مثلاً ما لم ينضم إليه الوجود في نفس الأمر بوجه من الوجوه، فليس بموجود في نفس الأمر قطعًا،

وما لم يُلاحظ انضمام الوجود إليه لا يحكم بكونه موجودًا، فكل مفهوم يُغايِر الوجود فهو مُحتاج في وجوده في نفس الأمر إلى الغير الذي هو الوجود. وكل ما احتاج في كونه موجودًا إلى الغير فهو مُمكن، إذ لا معنى للإمكان إلا كونه مُحتاجًا في وجوده إلى الغير. فكل مفهوم يُغايِر الوجود فهو مُمكن. وعلى هذا فوجود الباري ليس غيره⁽¹⁾، وإلا كان مُمكنًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

فإن قيل: المُمكن ما احتاج في وجوده إلى غير هو موجد، دون غير هو وجوده.

قلنا: لما كان احتياجه إلى الغير في الموجدية⁽²⁾ أي: كونه موجودًا، كان مُستعِدًا الموجدية من الغير، ومعلولًا له وموقوفًا في موجديته على ذلك الغير، فكان مُمكنًا سواء سميّا ذلك الغير مُوجدًا أو وجوده.

[2] دليل آخر: الوجود في حد ذاته مُناف للعدم، وهو أبعد⁽³⁾ المفاهيم عن قبول العدم، لأنّ ما عداه لا يمتنع من قبول العدم لذاته، بل يمتنع منه بواسطة الوجود. ولا شك أنّ الواجب ما يكون مُنافيًا للعدم لذاته، لا ما يكون مُنافيًا له بواسطة الغير. والوجود يُنافيه لذاته لا بواسطة، وإلا لزم التسلسل في الوجودات. فيلزم أن يكون الوجود واجبًا.

[3] دليل آخر: لو كان وجود الباري تعالى غيره، فلما أن يوجد في الخارج فيكون مُمكنًا، ولا يكون وجوده غيره دفعةً للتسلسل، فيكون الباري تعالى في موجديته مُحتاجًا إلى غير هو مُمكن، وأن لا يحتاج ذلك المُمكن في موجديته مُحتاجًا إلى الغير، فيكون الباري / أولى بالإمكان من ذلك الغير! تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

ولما أن لا يوجد في الخارج بل يستحيل وجوده في الخارج، ومحمولًا على ذات الباري تعالى، فهو إذن وجود عام، إذ لا معنى للوجود العام إلا أنه

(1) في (س) عنها.

(2) في (هـ) الموجدية.

(3) كلمة "أبعد" ليست في (س).

وجود، وليس موجودًا في الخارج لكونه من المفعولات الثانية، ومحمول على
الباري وغيره، وكلامنا في الوجود الخاص دون العام.

مقدمة [2]: إذا تقرر أن ذات الباري تعالى عين وجوده فهو وجود مجرد،
أعني ليس عارضًا لماهية، ونسبة الوجود العام إليه نسبة العرض العام. وليس في
الخارج وجود غيره، خلأًا للمشائين فإنهم يقولون: إن وجود المُمكنات موجود
في الخارج، وإن وجود الوجود عين الوجود، دفعًا للتسلل.

فإن قيل: إن كان وجود الباري تعالى عينه، فلا يصح أن يقال له: موجود،
لأن معنى الموجود ذو الوجود.

قلنا: الموجود ما قام به الوجود، سواء كان من قبيل قيام الصفة بالموصوف
قيام وجود المُمكنات بماهياتها، أو⁽¹⁾ من قبيل قيام الشيء بنفسه كقيام وجود
الواجب بنفسه. على أن المحمول في قولنا: "الواجب موجود" ليس الوجود
الخاص الذي هو عين الواجب في الخارج وفي ذهن حتى يرد الاعتراض، بل
المحمول فيه الوجود العام الذي هو عين الواجب في الخارج وغيره في ذهن.
وبالجملة فحمل الوجود الخاص على الواجب حمل مواطأة، وحمل الوجود العام
عليه حمل اشتقاق. وقال المولى نور الدين عبد الرحمن الجامي قدس الله سره
العزیز: "حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب لا يحتاج في حمله على الواجب
إلى الاشتقاق، بل هو محمول عليه بالمواطأة. ولو اشتق من الوجود بهذا المعنى
صفة الموجود كان بمعنى ذو الوجود أعظم من أن يكون الوجود نفسه أو غيره".

فإن قيل: فقيام الوجود به مجاز على هذا، فكونه موجودًا أيضًا مجاز.

قلنا: قال المولى جلال الدين الدواني: "لا يلزم من كون إطلاق قيام
الوجود به مجازًا على هذا التقدير أن يكون إطلاق الموجود عليه مجازًا كما لا
ينبغي على من له أدنى بصيرة".

(1) حاشية في (س، ق 201) وحاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'

[158]

فإن قيل: المتبادر من لفظ الوجود إلى الذهن أنه أمر كلي لا يمنع من /
الشركة، فكيف يكون عين الواجب، مع أن الواجب جزئي حقيقي؟

قلنا: كلامنا في حقيقة الوجود في "نفس الأمر" لا في ما يتبادر إلى
الأذهان من مدلول اللفظ، لجواز أن يكون مدلول لفظ الوجود في الأذهان أمراً
كلياً وعارضاً اعتبارياً لحقيقة الواجب تعالى، وتكون الحقيقة في حد ذاتها جزئياً
حقيقياً مُمتنع الاشتراك. وهذا نظير مفهوم الواجب بالقياس على حقيقة الواجب،
فإن مفهوم الواجب أمر كلي وحقيقته جزئي حقيقي. هذا معنى كلامه.

☆ قلت [البرزنجي]: التحقيق أنه تعالى شخص كما ورد في الحديث
الصحيح، وليس بجزئي لعدم اندواجه تحت نوع. والله أعلم.

[الماهية والوجود]

قال [الكازروني]: مُقدمة [3]: حقيقة النار مثلاً ما لم توجد في الخارج لم
يكن لها إحراق وإشراق، فالسبب في إحراقها وإشراقها إنما هو وجودها
الخارجي. وعلى هذا فالإحراق والإشراق آثار النار، وأحكامها الخارجية،
فوجود النار الخارجي مبدأ تلك الآثار والأحكام.

والغرض من هذه المُقدمة معرفة ذلك المبدأ، فالحكماء المشاؤون يقولون
ذلك المبدأ هو الوجود العارض للماهية في الخارج دون الماهية، ووجود الوجود
عين الوجود. فالنار موجودة بوجود هو غيرها وعارض لها، وهذا الوجود موجود
بنفسه لا بوجود آخر عارض له. والحكماء الإشراقيون يقولون: (ذلك المبدأ هو
الوجود العارض للماهية في الخارج دون الماهية، ووجود الوجود عين الوجود.
فالنار موجودة بوجود هو غيرها، وعارض لها. وهذا الوجود موجود بنفسه، لا
بوجود آخر عارض له. والحكماء الإشراقيون يقولون)⁽¹⁾ إن الفاعل أوجد الماهية
نفسها في الخارج من غير أن يعرض لها وجود في الخارج، بل لإيجاد الماهية

(1) ما بين قوسين ليس في (ت).

على قولنا مثل إيجاد الوجود على قولكم، يعني أنّ الماهية بذاتها أثر الفاعل في الخارج. ولما وجدت الماهية في الخارج لاحظها العقل وانتزع منها معنى الحصول والوجود والثبوت والتحقق والكون، وحمله عليها فقال: الماهية موجودة وكاثنة وحاصلة. فليس في الخارج إلّا الماهية فقط، والوجود والحصول المحمول عليها أمر اعتباري، ليس بموجود في الخارج بل هو من المعقولات الثانية.

والمراد من المعقولات الثانية هو أنّا إذا تعلّقنا ماهية الإنسان مثلاً حصلت صورتها في أذهاننا، فهذه الصورة الحاصلة في الذهن من المعقولات الأولى، وفي الخارج شيء يُحاذيه وهو الإنسان المُتعلّق الموجود في الخارج. وإذا لاحظنا تلك الصورة الحاصلة في الذهن مرة أخرى رأينا لها في أذهاننا عدة صفات ليست لها في الخارج: منها أنّها في الذهن كلّية وغير مانعة من / الشركة، [١٩٨] وكانت في الخارج جزئية ومانعة من الشركة، فهذه الكلّية معقول ثانٍ. والوجود المحمول على الماهية من هذا القبيل، فإنّ الماهية تصير أولاً أثر الفاعل في الخارج، ثم تحصل صورتها في العقل، ثم يُدرك العقل منها معنى الحصول والوجود والكون ويحمّله عليها.

وهذا المنهج مُختار المُحقّقين من المُتكلّمين والحكّماء، وأكثر المُتأخّرين قالوا به، لكنهم غافلون عن كنهه ولَبّه. ولو تأمّلوا في هذا المنهج تأمّلاً وافياً ونظروا فيه نظراً شافياً ظهر لهم أنّه عين قول الإمام الأشعري: "إن وجود كلّ شيء عينه"، وعين قول الشيخ قُدّس سرّه: "إن وجود الأشياء عين ذات الحقّ". ونحن نرى ذلك في وصليين إن شاء الله تعالى.

الوصل الأول [للكازورني]: في بيان أنّ هذا القول هو عين قول الأشعري: "إنّ وجود كلّ شيء عين ذلك الشيء".

لما كان هذا الكلام ظاهر البطلان في بادي الرأي، لأنّه على هذا التفدير يكون اشتراك الوجود لفظياً لا معنوياً، وأنّه باطل، لأنّا إذا اعتقدنا أنّ صانع

العالم موحود، ولكنّا لم نعلم أنّه واجب أو مُمكن، جوهر أو عرض؛ فإذا اعتقدنا أنّه عرض وعرضت شبهة أزالنا ذلك الاعتقاد، فاعتقدنا أنّه جوهر وظهرت شبهة أخرى أزالنا ذلك الاعتقاد، فاعتقدنا أنّه واجب، وهكذا... فإنّ اعتقاد كونه موجودًا لا يزول بزوال اعتقاد العرضية والجوهرية والإمكان ونحوها. فلو كان الوجود عين الجوهر والعرض لزال اعتقاد كونه موجودًا بزوال تلك الاعتمادات، فعلم أنّ اشتراك الوجود بين الجوهر والعرض مثلاً معنوي لا لفظي. ولما كان جناب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله رحمة واسعة أجَلَ وأرفع من أن يقول قولاً ظاهر البطلان، لا جرم حمل اتباعه المُحقّقون على أنّ مُرادَه بالعينية هو أنّ الوجود في الخارج لا يمتاز عن الماهية امتيازًا خارجيًا، بمعنى أن يكون في الخارج شيء يُسمّى الماهية، وشيء آخر يُسمّى الوجود، حتى يكون ذلك الوجود الذي في الخارج عارضًا للماهية في الخارج عروضًا خارجيًا كمعرض السواد للجسم، فإنّ في الخارج شيئًا يُسمّى الجسم وشيء آخر يعرض له يُسمّى السواد عارضًا خارجيًا، بل كون وجود الماهية في الخارج هو ذلك الوجود لا غير، والوجود المحمول عليه معنى مصدري هو معنى /الحصول والتحقّق لا غير.

وهذا الكلام هو عين كلام الإشراقيين، فإنّهم قالوا: إنّ الماهيات بذواتها أثر الفاعل. يعنون أنّ ذات الفاعل مُستتبع لذات المعلوم، وإذا وجد ذات المعلوم في الخارج انتزع العقل منه معنى الكون والحصول والوجود، وحمله عليه. فلا فرق بين هذين القولين، إلّا أنّ الإشراقيين قائلون بالوجود الذهني، فيقولون: الوجود عين الماهية في الخارج وغيرها في الذهن، لأنّه محمول عليها، والمحمول متحد بالموضوع في الخارج ومُغاير له في الذهن ليصح الحمل. ولما لم يكن الشيخ الأشعري قائلًا بالوجود الذهني، قال: إنّ الوجود هو الماهية فقط. وهذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزَنْجِي]: لا بدّ ههنا من تحقيق مذهب الأشعري والإشراقيين تمييزًا للفائدة.

فأقول: إنَّ الذي^(١) ذكره الأصل هو المشهور بين علماء الإشراق والأشاعرة، وهو إذا نظرت كلام ظاهرِي، والتحقيق خلافه كما سنذكره. وأحسن ما ذكر فيه كلام شيخنا المُحقق الكوراني، فإنَّه بسط الكلام على تحقيق كلام^(٢) الإمام الأشعري، فلنذكر خلاصته هنا، وإن طال الكلام فإنَّ الطالب الصادق لا يملّ إذا حصل مطلوبه.

قال [الكوراني] أتله الله في قصد السبيل:

"اعلم أنَّ المذاهب في أنَّ الوجود نفس الماهية أو رائد، ثلاثة: أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري أنه الحقيقة نفسها في الواجب والممكن.

ثانيها: مذهب الحكماء - يعني المشائين - أنه ماهية الواجب نفسها ورائد في الممكن.

ثالثها: أنه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعاً، أي: وهو قول المتكلمين.

ومعنى قول الشيخ: "إنَّ وجود كل شيء عين حقيقته" هو أنَّ الوجود المُضاف إلى شيء ما من الأشياء، وماهية ما من الماهيات الموجودة في الخارج مثلاً، هو عين تلك الماهية، وذلك الشيء في الخارج. بمعنى أنَّ ما يصدق عليه مفهوم المُضاف إلى تلك الماهية في الخارج هو عين ما يصدق عليه مفهوم تلك الماهية المُضاف إليها فيه، لا معنى أنَّهما مُتحدان هوية. والمتأصل في الوجود هو الماهية، والوجود لا تأصل له في الأعيان لكونه من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث إنها في الزمن، ولا يُحاذي بها أمر في الخارج، بل بمعنى / أنَّهما مُتحدان هوية، والمتأصل في الأعيان هو الوجود.

فإن كان المُضاف هو الواجب لذاته تعالى، فالمُضاف هو الوجود المحض المنزَّه عن كل قيد ونعين زائد على ذاته، المُتحقق لذاته، المُتعين لذاته.

(١) في (س) إنَّ هذا الذي.

(٢) في (هـ) مله.

فإن مفهوم الواجب الوجود لذاته الذي هو المضاف دال على أن الوجود ذاتي لما صدق عليه، يمتنع عليه العدم. وقد دل البرهان النبر على أن ما هو كذلك هو الوجود المحض الموجود لذاته، فلزم أن يكون الوجود المضاف إلى الواجب الذي هو عين الواجب في الخارج هو هذا الوجود المحض الموجود لذاته، المتمتعين لذاته، الذي لا يدرك كنهه. وإن كان مفهوم لفظ الوجود المحض من أجلى البديهيات، وإن كان المضاف إليه ممكنًا ما من الممكنات، فالمضاف لا يصح أن يكون هو الوجود المحض الموجود لذاته، لكون وجود الممكن مُستفادًا من الواجب، فيكون مجموعًا. والوجود المحض هو الواجب لذاته، فلا يكون مُستفادًا من غيره، وإنما هو الوجود المتمتعين بتعين مخصوص اقتضته ماهية ذلك الممكن عن أمر الله سبحانه، الذي هو قول: "كن"، على التفصيل السابق، يعني في شرح قول الناظم: "وقدرة تولت الإبرازا"⁽¹⁾.

قال [الكوراني]: وإنما فرنا قول الشيخ -يعني الأشعري- بهذا التفسير الدال على أن الوجود عنده هو الموجود في الخارج لا الماهية، لأن ذلك مقتضى دلالته، فإنه استدلل على مذهبه بما حاصله: إن الوجود لو لم يكن عين الحقيقة بالمعنى المذكور، بل كان زائدًا عليها قائمًا بها قيام الصفة بالموصوف لزم التناقض أو الدور أو التسلسل. وذلك لأن كل ماهية أضيف إليها الوجود فهي إذا نظر إليها من حيث هي هي إن لم تكن عين الوجود لم تكن موجودة بالضرورة، فكانت معدومة في نفس الأمر، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم في نفس الأمر، وهي لا تنفك عن أحد الوصفين دائمًا لاستحالة خلوها عن النقيضين، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر.

فإذا اعتبر عروض الوجود لها قيامه بها قيام الصفة بالموصوف، فإما يقوم بها وهي مُتصفة بالعدم، أو يعرض لها وقد زال عنها الاتصاف بالعدم. فإن كان الأول لزم التناقض، وهو كون الماهية معدومة موجودة. وإن كان الثاني لزم الدور والتسلسل، لأن عروض الوجود لها من حيث هي في

(1168)

(1) أي: شيخه صفى الدين القشاشي مؤلف 'منظومة في العقيدة'، وشرحها تلميذه إبراهيم الكوراني بعنوان: قصد السيل إلى توحيد الحق الوكيل.

نفس الأمر لا يُمكن إلا إذا لم تكن مُتصفة بالعدم في 'نفس الأمر'. كما لم تكن مُتصفة بالوجود. لكن الغرض أنها لا تنفك عن أحد الوصير البتة، فإذا لم تكن موجودة كانت مُتصفة بالعدم قطعاً، فلا يُمكن عروض الوجود لها من حيث هي. ومن المعلوم أن مُجرد ائثار روا انصافها بالعدم في نفس الأمر لا يُزيل انصافها به في نفس الأمر حتى يُصتَح قيام الوجود بها من حيث هي، بل لا بد أن يكون قبل عروض الوجود لها مُتصفة في نفس الأمر بكونها غير معدومة في الخارج. ومن المعلوم أنها لا يزول عنها الاتصاف بالعدم في نفس الأمر إلا بعد عروض الوجود الخارجي لها في نفس الأمر. فيلزم أن يكون لها قبل عروض لوجود العارضي لها وجود خارجي ضرورة أن قيام الصفة الثبوتية بالشئ في الخارج فرع وجوده فيه، فيلزم كون الشئ موجوداً قبل وجوده. فإن كان السابق عين اللاحق لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المُتوقفة على قيام ذلك الوجود بها. وإن كان غيره لزم التسلسل، لأن هذا الوجود أيضاً عارض، ووصف ثبوتي يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر، وعلّم جرّاً إلى ما لا نهاية له... وهو مع أنه مُمتنع يستلزم المطلوب، إذ لا بد من وجود لا يكون بيه ربين الماهية وجود آخر قطعاً فيكون هو عين الماهية، وذلك لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنهاى عارضة للماهية، فيقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع انصاف المعلوم بالصفات الثبوتية، وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية، وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً⁽¹⁾ بل يكون عينها، وهو المطلوب.

هذا من جهة الماهية المعروضة للوجود، وأما من جهة الوجود العارض فنقول. الوجود المضاف إلى ماهية ما لو لم يكن عين تلك الماهية بالمعنى المذكور بل كان زائداً عليها عارضاً لها فهو إما موجود أو معدوم، واللازم باطل / بشقيه. أما الأول فلاستلزامه التناقض أو الدور أو التسلسل على التفصيل المار، وأما الثاني فلأنه إذا كان معدوماً لا بد أن يكون له وجود آخر يتحقق به، لأن كل شيء لا يتحقق إلا بالوجود، فلو لم يكن الوجود مُتحققاً في نفسه ولا

(166)

معروض وجود آخر له، لزم أن لا يتحقق شيء أصلاً، أو يتحقق المعدوم في الخارج تحققاً خارجياً بمجرد اعتبار عروض أمر علمي له. ولو كان كذلك لم يبق فرق بين الوجود والعدم، فيلزم أن يكون كل معدوم موجوداً، أو كل موجود معدوماً، وهو ظاهر البطلان. فلزم أن الوجود إذا لم يكن مُتَحَقِّقاً في نفسه بل معدوماً أن يكون وجود آخر يتحقق به حتى يصح تحقق شيء آخر في الخارج بعرضه له، وحينئذ يلزم التسلسل؛ لأن كل وجود يفرضه عارضاً للوجود المعدوم فهو أيضاً وجود معدوم، لا يتحقق به شيء إلا إذا عرض له وجود آخر وهلمَّ جراً. وهو مع امتناعه يستلزم المطلوب، إذ لا بد من وجود لا يكون معدوماً بل موجوداً بنفسه لا بعروض وجود آخر بمثل ما مر في الماهية. وأيضاً يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وصدقه عليه مواطاة، لأن كل شيء حيث إنه لا يتحقق إلا بالوجود لزم أن يكون الوجود مُتَحَقِّقاً بنفسه، فلو كان معدوماً لزم أن يكون المُتَحَقِّق بنفسه غير مُتَحَقِّق بنفسه، فيلزم أن يكون الوجود لا وجوداً، وهو محال بلا نزاع.

وإذا تبين بطلان كون الوجود زائداً على الماهية قائماً بها قيام الصفة بالموصوف بما تبين من التفصيل في تقرير الدليل، تبين أن وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى السابق. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل⁽¹⁾.

ثم أورد الأدلة تفصيلاً ودفع عنها الاعتراضات الموردة عليها أتم دفع، جزاء الله خيراً⁽²⁾.

[قول الأشعري ينطبق على قول أهل التحقيق]

وقال [الكوراني] في إنحاف الذكي:

"إن قول الشيخ الأشعري رحمه الله تعالى "وجود كل شيء عين حقيقته" ينطبق على قول أهل التحقيق. ويبان ذلك مسبقاً بمقدمات:

- (1) ملا إبراهيم الكوراني، قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل، مخطوط مكتبة الملك عبد العزيز في المدينة المنورة، مجموعة عارف حكمت، 240/230، من الورقة 130-132 ب.
(2) ريادة في (س) أي: شيخنا الكوراني أبده الله.

الأولى: إنَّ حقائق الأشياء ثابتة في علم الله تعالى عند الأشعري، فإنَّه وأتباعه قائلون بالوجود الذهني بالمعنى المُراد للمُتنبين، أهى الوجود /
 الظلي الذي لا يستتبع الآثار الخارجية كما اقتضاه كلامهم في غير ما
 موضع من الإلهيات كمبحث العلم والإرادة، بل صرحوا به في مسألة
 الكلام. وأمَّا الوجوه التي استدلُّوا بها على نفيه في الأمور لعامة فإنَّما نفيه
 نفيه بالمعنى المُستلزم للآثار الخارجية، المُستلزم للمحالات، وهو غير
 مُراد المُتنبين، فيصير النزاع لفظيًا، ويرتفع التناقض بين كلامهم.

[161]

الثانية: المراد بقول الأشعري: "وجود كل شيء عين حقيقته" كما في
 المواقف [للإيجي] وغيره، هو أنَّ ما صدق عليه الوجود من الأمور
 الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الماهية، وليس لهما هويتان مُتمايزتان في
 الخارج تقوم إحداهما بالأخرى، كالسواد القائم بالجسم، وآلا لزم
 التناقض أو الدور أو التسلل كما فصلناه في قصد السبيل وحررناه تحريرًا
 اندفع به جميع الشبهات. فالموجود في الخارج هو الوجود المُتعين بحسب
 الماهية المُضاف هو إليها، واجبًا كان أو مُمكنًا. وهو في الواجب مُتعين
 بذاته، وفي المُمكن مُتعين بمُقْتَضَى الماهية. وإذا كان مُقْتَضَى أدلة
 الأشعري أنَّ الوجود موجود، فالمراد بالعينية عدم التمايز ابحارجي،
 والوجود هو الموجود، لا عدم التمايز، والوجود معقول ثان كما في شرح
 المواقف [للشريف الجرجاني].

الثالثة: لا مُناقاة بين القولين بكون الوجود مُشتركًا بين الكل اشتراكًا لفظيًا
 المنسوب إلى الشيخ الأشعري في الأمور العامة، وبين القول بكونه مُشتركًا
 بينها اشتراكًا معنويًا عند الجميع المذكور في إلهيات المواقف في تقرير
 مسلك الوجود لصحة رؤية الحق سبحانه وتعالى. لأنَّ الأول راجع إلى
 الوجودات المُضافة من حيث إنَّها مُضافة، والثاني راجع إلى المُطلق. فإنَّ
 الوجود المُطلق، أي: غير المُضاف إلى ماهية ما، القابل للإضافة إلى
 الماهيات المُختلفة وتعيينه بحسبها مُشترك معنى بين جميع الموجودات
 اشتراك الماهية⁽¹⁾ بين جميع الماهيات المُختلفة، فلا يلزم تماثل أفرادها بل

(1) في (هـ) الماهية المُطلقة.

[101]

يصح احتلامها بالروح والإمكان، والإطلاق والقيّد. وأمّا الوجودات المضافة إلى الماهيات من حيث إنها مضافة فهي مُتغايرة مفهومًا و"ما صدقًا"، / (لأنها عين الماهيات المضافة هي إليها، وهي مُتغايرة مفهومًا وما صدقًا)⁽¹⁾، فكلّ تلك الوجودات بعد الإضافة لأنّها عينها، فلم يبق مشتركًا بين الكلّ إلا لفظ الوجود.

ثم الوجودات المضافة وإن كانت عين الماهيات المضافة هي إليها، لكن ليس إضافتها من قبيل إضافة "ليث/أسد"، و"جبر/منع" حتى يمتنع، بل من باب "كلّ الدراهم"، و"عين الشيء"، فقبل الإضافة عام، وبعدّها يَحْتَصِر. ولا شك أنّ المُضاف إليه يختلف بالوجوب والإمكان، فالمُضاف يختلف بالقيّد والإطلاق. فإن كان مُضافًا إلى الواجب كان وجودًا مُطلقًا أي معرّي عن الماهية، وعن كل قيد زائد على ذاته، مرجوحًا بذاته، قائمًا بذاته، مُتعيّنًا بذاته، لأنّ الواجب المُضاف إليه كذلك؛ وهو عين المُضاف إليه. وإن كان مُضافًا إلى مُمكن، جوهرًا أو عرضًا، كان وجودًا مُقيّدًا بحسب مُقتضى الماهية المُضاف هو إليها، لا مُطلقًا.

إذا تمهّد هنا فنقول: الوجودات المضافة إذا لوحظت من حيث إنها مضافة صارت مُقيّنة مُختلفة اختلاف الحقائق المُضاف إليها، وإذا قطعت عن الإضافة ترجع كلها إلى الوجود المُطلق القابل للإضافة إلى المُختلفات. كما أنّ التعيّنات إذا أبداه الله تعالى بحسب الحقائق تختلف اختلافها، فإذا ارتفعت رجعت إلى الطون والإمكان في ضمن الإطلاق. وهذا مثل قول أهل التحقيق: إنّ الصور الخارجية المُتعمّدة المُتعيّنة بحسب الحقائق، المُختلفة لكونها مظاهر الأسماء، تتغاير بمقاييرتها. فإنّ الذات وإن كانت واحدة، لكن أبين القاض من الباسط، والحافض من الرافع، والمحيط من المميّت، والضار من النافع؟ فكما إذا اعتبرت ظهور وحدة الحقّ وتجليه باسمه النور المُشرق على حقائق الكائنات تعلّدت التعيّنات المُختلفة حسب اختلاف الحقائق التي هي

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

مظاهر الشؤون الذاتية. كذلك إذا اعتبرت ارتفاعها رجعت إلى البطون كما كانت مُستهلكة في الأحلية والإطلاق الحقيقي.

[1152]

ثم اعلم أنّ المُتكلِّمين القائلين بزيادة الوجود على حقيقة الواجب قائلون بأنّ الواجب لذاته لا يكون مُترَكِّبًا من أجزاء / مُتمايزة⁽¹⁾ في الخارج، ولا من أجزاء مُتمايزة في اللهن، وإلا احتج الواجب في ذاته ووجوده إلى أجزاء بحسب نفس الأمر، وجزء الشيء غيره، والمحتاج في نفس الأمر إلى الغير مُمكن كما هو مسطور في الكتب الكلامية. ومن المعلوم أنّ الحق تعالى لو كان له ماهية غير الوجود لكان في ذاته ووجوده مُحتاجًا إلى غير ذاته الذي هو الوجود الخارج عن ذاته، فكان في معنى كونه مُركَّبًا من حيث لزوم الاحتياج إلى الغير في وجوده المُستلزم للإمكان باعترافهم. فاللزام من قولهم هذا أنّ لا يكون حقيقة الواجب عندهم أيضًا إلّا غير الوجود المحض، الموجود⁽²⁾ بذاته، القائم بذاته، المُتعيّن بذاته، العني بذاته عما سواه. وحينئذ يكون الوجود المحكوم عليه في كلامهم آه زائد في الواجب والمُمكن على الماهية هو ذلك المفهوم الاعتباري الذي سنّ آه ليس عين شيء من الموجودات الخارجية، بل لا وجود له إلّا في اللهن، ومعرضاته هي الموجودة⁽³⁾ في الخارج مع اختلاف حقائقها. وبهذا يرتفع التناقض بين كلامهم.

وعلى هذا فلا نزاع معنويًا بينهم وبين الأشعري. وقد تبين ممّا مرّ أن كون وجود الواجب وجودًا خاصًا عند الأشعري مُدرجًا تحت مفهوم المُطلق عن قيد الإضافة إلى الماهيات، لا يُنافي كونه مُطلقًا بالمعنى المذكور، لما مرّ أنّ اشتراك مفهوم الوجود المُطلق - عن قيد الإضافة إلى الماهيات بين الوجودات - كاشتراك الماهية المُطلقة بين الماهيات، فلا يلزم تماثل أفرادها. فلا مانع من أن يكون بعض أفرادها مُطلقًا إطلاقًا حقيقيًا لتجرّده عن الماهية، والبقية مُقيّدة بقيود⁽⁴⁾ مُختلفة لعدم تحرّدها.

(1) في (ها) متماثلة.

(2) في (ها) الوجود.

(3) في (س)، (ها) الموجود.

(4) ليست في (ها).

عن الماهية واختلاف ماهياتها. غير أنّ ههنا نكتة هي أن هذا التطبيق إنّما يتأتى لقول الأشعري وأتباعه القائلين بالروية والتجلي والإيمان بالمشابهات، وأمّا المعتزلة النافون للروية فلا تطبيق لقولهم. والحاصل أنّ وجود الحق سبحانه وإن كان وجوداً مُجرّداً عن الماهية عند الكلّ على ما قررناه، لكن عد الشيخ الأشعري وأتباعه القائلين بالروية والتجلي في المُشابهات مع التنزيه / بـ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: 11] هو وجود 'لا بشرط شيء'، وهو المُطلق بالإطلاق الحقيقي المُصحح للتجلي. وأمّا عند المعتزلة فلا يكون مُطلقاً بالمعنى المذكور، وإلى الله ترجع الأمور⁽¹⁾. انتهى ملخصاً.

[162]

هذا تحقيق مذهب الأشعري. وإذا علمت تحقيق مذهب الأشعري علمت أنّه إلى قول المشائين أقرب منه إلى قول الإشراقيين، وذلك أنّ الوجود الخاص العارض للماهية موجود في الخارج عند المشائين أيضاً. والدليل عليه أنّ قولهم إن تقررها بحيث يترتب عليها آثارها هو الوجود، قول بأنّ الوجود الخاص المُتعيّن يقتضي استعداد الماهية المعدومة موجود في الخارج. وأمّا الوجود المعدود من الأحوال فهو الوجود العام الذي هو عارض اعتباري للوجود الخاص الموجود في الخارج. وإذا صرحوا بأنّ الوجود هو تقرر الماهية بحيث يترتب عليه آثارها في الخارج، فهو قول بأنّ الوجود الخاص موجود، فتأثير القدرة في جعل الوجود الموجود في الخارج مُتعيّناً في الخارج بتعيّن يقتضيه استعداد الماهية المعدومة، الثابتة في "نفس الأمر".

قال الفارابي في الفصوص: "هو تعالى غالب، أي: مقتدر على إعدام العدم ولب الماهيات ما تستحقّه بنفسها من البطلان و﴿كُلُّ شَيْءٍ مَّالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: 88]"⁽²⁾. - انتهى.

(1) انظر: إبراهيم الكوراني، إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي، حَقَّقَهُ وترجمه إلى اللغة المالوية حديثاً أومان فتح الرحمن، وما اقتبه البرزنجي يبدأ من ص 235. Ibrāhīm al-Kurānī, *Itḥaf al-Dhakī, Tafsīr Wahdatul Wujūd Bagi Muslim Nusantara*, ed. Oman Fathurahman (PT Mizan Publika, 2012)

(2) الفارابي، نصوص الحكمة، ص 238، باختصار.

ومعلوم أنّ القول بأنّه تعالى مُقتدر على إعدام العلم عن الماهيات، قول بأنّ المُمكنات المعدومة مُتميّزة في أنفسها، وبأنّها مُستعنة لإفاضة الوجود عليها في أوقاتها اللائقة بها. فإنّ الإفاضة تختلف أوقاتها، وسبب الاختلاف اختلاف اقتضاء الاستعدادات الذاتية غير المجمولة⁽¹⁾.

وقال [الفارابي] في الفصوص أيضًا:

"الأمور التي قَبَلْنَا، أي: الموجودات التي تقرب منا، لكلٍ منها ماهية وهوية، يعني الوجود الخارجي. وليست ماهية هويته ولا داخلة في هويته. فلا يكون الوجود ممّا يقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه. فيكون إذن المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية. وذلك لأنّ كلّ لازم ومقتضى وعارض فإنما من الشيء نفسه وإما من غيره. وإذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها، فهي لها عن غيرها، فكلّ ما هويته غير ماهيته، وغير المقومات، فهويته عن / غيره، وينتهي إلى ماهية له مُباينة للهوية"⁽²⁾. - انتهى.

[163]

فقد جعل وجود المُمكنات عارضًا لماهياتها من الواجب الذي وجوده عين ذاته، فلو لم تكن الماهيات المعدومة المعروضة لوجود الخارجي معلومات مُتميّزة في أنفسها امتنع عروض الوجود لها، لأنّها حيثيّ معدومات صرقة، ولا شيء من المعدوم الصرف الذي هو المُمتنع لذاته مما يصحّ عرض الوجود له.

ثم إنّ تلك المعدومات المُتميّزة في أنفسها مُستعنة بالاستعدادات الذاتية الغير المجمولة للوجود في وقت مُعيّن، وعلى صورة خاصة، على اختلاف صورها وأوقاتها. فلو لم يكن ذلك مُقتضى الاستعدادات الذاتية لزم - من تخصيص كلّ بوقت وتشخص وشكل - لترجع بلا مُرجع.

(1) في (ها) غير المجمولة لذلك.

(2) الفارابي، نصوص الحكمة، ص 13.

ثم إنَّ الوجودَ الخارجي موجود في الخارج، فعروض الوجود للماهية ليس كمعرض السواد للجسم، لامتناع قيام الموجود بالمعدوم⁽¹⁾، بل عروضه تُعينه مُقتضى استعدادها بالجعل عين التعيين الذي كان عليه قبل. والدليل على أنَّ الوجود الخاص موجود عند المشائين قول الفارابي في تعاليقه: 'هوية الشيء وعينه ووحده وتخصه وخصوصيته ووجوده المُنفرد له كله واحد'. - انتهى. لأنَّ الوجود المُنفرد للشيء إذا كان عين هويته الموجودة في الخارج كان موجودًا في الخارج، والماهية النوعية لا تشخص لها إلا بالوجود الموجود في الخارج، فهو عين تشخصها أيضًا، وهو عين شخصها أيضًا⁽²⁾، إذ تشخص الماهية النوعية بعين وجود شخصها، وهو عين وجود الماهية أيضًا. إذ لا وجود للماهية المعدومة إلا بوجود الشخص، فإنَّهما متحدان وجودًا وجعلًا.

فمعنى كون الماهية موجودة ليس أنَّ الوجود قائم بها كقيام السواد بالجسم، بل إنَّها موجودة بعين وجود شخصها الذي هو الوجود الموجود في الخارج، المنعَيْن بمقتضى استعدادها الذاتي بجعل الجاعل.

وقول ابن سينا في إلهيات الشفاء:

'إنَّ كلَّ ما له ماهية غير الإنِّية فهو معلول، وسائر الأشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنَّما يعرض لها الوجود من خارج. فالأول تعالى لا ماهية له، وذوات الماهيات بفيض عليها الوجود منه تعالى'⁽³⁾. - انتهى.

[100] وذلك أنه قد تبَيَّن أنَّ فيض الوجود على الماهيات / المعدومة يتوقف على تميزها في أنفسها من غير فرض فارض، وأنَّ اختلاف أوقات الفيض لاختلاف الاستعدادات الذاتية، وأنَّ الموجود المتحقق في الخارج هو ذلك الفيض الذي هو الوجود الخاص. وقال في الإشارات:

-
- (1) في (م) بالعدم.
 (2) جملة 'وهو عين شخصها أيضًا' ليست في (ت).
 (3) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص 346.

"إنّ تمثل نظام جميع الموجودات مع أوقاتها التي بحسب ويليق أن يقع كل موجود منها في وقت من تلك الأوقات يفيض منه ذلك النظام"⁽¹⁾ إلخ... فإنّه دليل على أنّ الماهيات التي تمثّلت صورها في العلم مع أوقاتها اللاتقة بها معدومات مُتميّزة في أنفسها، لأنّ المعدوم المحض -أي: ما يفرض صدق هذا العنوان عليه- على تقدير اتّصافه بالعنوان، غير مُتميّز في نفسه من غير فرض فإرض. وما هو كذلك لا صورة له حتى يتمثل في شيء، ودليل على أنّ لتلك الماهيات استعدادات ذاتية يقتضي استعداد كل منها وقوع وجودها في وقت مُعيّن، وشكل يليق بها في الحكمة، إلّا لزم لترجيح بلا مرجح. لأنّ الإمكان الاستعدادي لا يقوم بالمعدوم، والإمكان الذاتي لا يقتضي تخصيصاً بوقت معين وشكل خاص. يوضحه أنّه قال في تعليلاته: "المعدوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجوده، فلا يوجد البتة. وليس كذلك المُمكن، فإنّ فيه قوة، فلذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد"⁽²⁾. - انتهى.

فإنّ فيه التصريح بأنّ المعدوم المُمكن فيه قوة بها يقبل الوجود من موجوده، وهو قول بالاستعداد الذاتي للمعدوم ويتميّزه في نفسه، وبالله التوفيق.

[التوفيق بين المشائين والإشراقيين]

وإذا⁽³⁾ علمت تحقيق مذهب المشائين، فاعلم أنّه يُمكن ردّ منعب الإشراقيين إليه، وجعل النزاع بين الفريقين لفظياً. فنقول [البرزنجي]:

وأما الإشراقيون فالماهية عندهم غير وجودها أيضاً، لما في الإشراق أنّ الإمكان للشيء مُتقدم على وجوده، وأنّ المُمكن لا يستغني عن المرجّح لوجوده، وأنّ للشيء من علته الفياضة هويته. فالماهية الموصوفة بالإمكان المُتقدّم

(1) ورد في الإشارات: "إنّ تمثل النظام الكلي في العلم السابق، مع وقته اللاحق اللائق، يعبر منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله معقولا فيضنه". الإشارات والتبّهات، ج 3، ص 131.

(2) أبو علي حنين بن عبد الله ابن سينا، التعليقات، تحقيق وتقديم سيد حسن موسويان، طهران، مؤسسة پژوهشی حکمه ولفه ایران، 2013، ص 529.

(3) حاشية في (س) مفادها: 'مطلب التوفيق بين المشائين والإشراقيين'.

على وجودها غير وجودها المرجح بالعلة. وهذا الوجود المرجح هو الهوية الموجودة في الأعيان، لا الوجود الذي هو اعتباري عقلي. والوجود الخاص للشيء موجود في الأعيان عند المشائين، كما قد علمت، وهو عين الهوية / كما مرّ عن الفارابي. فالنزاع بينهما لفظي، فإنّ الوجود الذي جعله المشاؤون مجعولاً هو الوجود الخاص الذي هو الهوية، لا الاعتبار العقلي. والماهية التي قالوا: إنها غير مجعولة هي المعدوم المُمَيِّز، لا الهوية. والماهية التي جعلها الإشراقيون مجعولة هي الهوية التي هي عين الوجود الخاص المجعول عند المشائين، لا المعدوم المُمَيِّز. فالمعدوم المُمَيِّز بالاتفاق غير مجعول، والهوية بالاتفاق مجعولة، فلا نزاع معنوياً عند التحقيق، وبالله التوفيق.

وقال في [حكمة] الإشراق في الفصل الثالث من المقالة الثالثة، من القسم الأول: في الحكومة الأولى⁽¹⁾ في بحث الوجود: "وقد يُقال -يعني الوجود- على الحقيقة والذات، كما يقال الشيء ذاته وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونفسه، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتُضاف إلى الماهيات الخارجية"⁽²⁾. - انتهى.

قال شيخنا المُحقّق الكوراني فيما كتبه على هامش شرح [حكمة] الإشراق:

"فمرّنا الوجود المضاف إلى الشيء بحقيقته، وقد قال في المقالة الثالثة من القسم الثاني في المتن: ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علة الفياضة هوته. قال الشارح: أي: ذاته وحقيقته كما رأى الإشراقيون، لا وجوده كما رأى المشاؤون، لأنّه اعتبار عقلي لا هوية له في الأعيان لتوجد فيها، انتهى. ففتر الهوية بالذات والحقيقة، فدلّ على أنّ الوجود بمعنى الحقيقة هو الهوية الخارجية، فهو موجود في الخارج بهذا المعنى، وأنما الاعتبار العقلي المعنى المُنتزع من الهوية المفاضة على الماهية المعدومة، فسمّى الماهية حينئذٍ موجودة، بمعنى تشكّل الوجود بمعنى الهوية بفتضاها، لا أنّ الوجود قائم بها. وهذا إذا حُقق هو معنى قول

(1) ليست في (س).

(2) شهاب الدين يحيى السهروردي، حكمة الإشراق، في مجموعة دوم مصنفات، تحقيق: هنري كوربان، طهران، 1952، ص 67.

المُشَائِيْنَ: إِنَّ⁽¹⁾ المَجْعُول هو الوجود الحاصر المفاض على الماهية المعلومّة، الغير المَجْعُولَة. فالهوية موجودة بالاتفاق، والماهية معدومة بالاتفاق، والوجود الانتزاعي اعتباري بالاتفاق، فتأمل راشداً. - انتهى.

وقال أيده الله في موضع آخر: قوله:

"ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علته المفاضة هويته، يدل على أَنَّ الهوية هي المرجودة في الخارج، وهي المرادة عند المشائين بالوجود. وأما الوجود الذي هو / اعتبار عقلي فهو⁽²⁾ المعنى المنتزع من الهوية المفاضة على الماهية العلمية، لا عين الهوية، وقد قال بعد ما مرّ عنه - ولا يستغني المُمْكِن عن التَرْجُح لوجوده، انتهى. فهذا الوجود التَرْجُح بالعلّة الفياضة هو الهوية المَجْعُولَة، فقد أطلق الوجود على ما رُحِحَه [كذا] العلّة فهو المَجْعُول. والهوية هي التي تصدر من العلّة الفياضة، فالوحد هنا هو الهوية؛ وهو المراد للمُشَائِيْنَ بأن الماهية غير مَجْعُولَة في نفسها، وإنما مَجْعُولَة في وجودها. والحاصل أَنَّ الماهيات العلمية غير مَجْعُولَة اتفاقاً، والمَجْعُول إنما هو الهويات التي هي الوجودات الخارجية، الموجودة⁽³⁾ في الخارج، لا الاعتبار المنتزع. فلا خلاف في التحقيق، وبالله التوفيق". انتهى كلام شيخنا، وهو شيخ الكلام، سلّمه لسلام.

فالحاصل أَنَّ اختلافهم إنما هو في التسمية، فسَمَى الإشراقيون الماهيات المعلومّة أشياء، والهويات وجودات، وسَمّاها المُشَائِيُونَ ماهيات ووجودات. وكلُّ منهما أثبتوا الوجود المنتزع، ونفوا عنه التحقق في الخارج، فهو كما قال القائل:

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاجِدٌ وَكُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ

فإذن قد تطابقت الأقوال الثلاثة: قول الأشعري، والمشائين، والإشراقيين، وطابقت التحقيق الموافق لنفس الأمر. ويُمكن رد قول المُتَكَلِّمِينَ إلى هذا التحقيق

(1) حاشية في (س) مفادها: 'بلغ مقابلة'.

(2) حاشية في (س) مفادها: 'بلغ'.

(3) ليست هي (ت).

أيضاً بسهولة، لأنهم قد دلّ كلامهم على أنّ للأشياء ثبوتاً علمياً واستعداداً غير
مجمول، وأنّ الوجود المُتَرَجَّع ليس له تحقّق في الخارج، وأنّ الآثار والأحكام لا
تترتب إلّا على الموجود⁽¹⁾ المُتَحَقِّق في الخارج. فيلزم من هذه المُقَدِّمات أنّ
يؤدّ كلامهم إلى هذا التحقيق، وذكر ذلك يطول، وقد كفى في ذلك وشفى
شيخا المُحقِّق الكوراني في تصانيفه، كما مرّ بعض ذلك، فراجعها إن شئت.

وإذ قد بسطنا لك القول ومهدنا لك هذه المُقَدِّمة فلنرجع إلى تعريب الأصل
الذي هو المقصود، ونستعين بالملك القادر المعهود، والله أعلم⁽²⁾.

[كلام الإشراقين وكلام الشيخ]

قال [الكازروني]: الوصل الثاني في بيان أنّ ذلك الكلام -يعني كلام
الإشراقين- على المشهور الذي قرّره، عين كلام الشيخ محيي الدين قُدّس سرّه:

لا شك أنّ الوجود بالمعنى المصدري الذي هو عبارة عن الكون /
والحصول والنبوت والتحقّق ليس بموجود في الخارج، فلا يكون مبدأ للأحكام
والآثار الخارجية للماهية من وجوه ثلاثة:

الأول: أنّه معدوم في الخارج، والمعدوم في الخارج لا يكون مبدأ للوجود
الخارجي بديهية، لأنّ ما ليس مُتَحَقِّقاً في ذاته لا يكون سبباً⁽³⁾ لتحقق غيره.
والمنازع في هذا الباب مُكابر.

الثاني: أنّه تقرّر سابقاً أنّ ماهية الإنسان مثلاً، ما لم ينضمّ إليه الوجود في
نفس الأمر بوجه من الوجوه، فإنّه لا يكون موجوداً في نفس الأمر قطعاً، وما لم
يُلاحظ انضمام الوجود إليه لم يحكم عليه بأنّه موجود أصلاً. ولما كان الوجود
المُطلق يعني العام من المعقولات الثانية وليس له وجود في الخارج، وكذلك

(1) في (هـ) الوجود.

(2) حاشية في (ت) معادها: 'بلغ'.

(3) ليست في (س)، (م).

الماهية ليس لها وجود في الخارج، وانضمام معدومين مُمكن في الذهن، (ولكنه محال في الخارج كما لا يخفى على من له أدنى تأمل، وانضمام أمرين معدومين في الذهن)⁽¹⁾ لا يكون مُفيدًا لوجود أمر خارجي بديهية. نعم قيام أمرين اعتباريين معدومين في الخارج بموجود خارجي يُمكن ملاحظة الانضمام بينهما، باعتبار اجتماعهما في موجودهما، قائمان به. وكذلك إذا قام أمر اعتباري بموجود خارجي، وعرض له أمر اعتباري آخر، فملاحظة الانضمام بين هذين الاعتباريين مُمكن أيضًا. وأما ملاحظة الانضمام بين معدومين ليسا بهذه المثابة فغير مُمكن. بل القول بانضمام اعتباريين قائمين بموجود خارجي لا يخلو عن بُعد، فإذا ما لم يضم الوجود الخارجي إلى الماهية، فالماهية⁽²⁾ باقية على علمها. ولهذا نعب الحكماء المشاؤون⁽³⁾ إلى أن الوجود عين الموجود في الخارج، وعارض للماهية في الذهن، ليتصور معنى الانضمام.

الثالث: إن الوجود بالمعنى المصدري من⁽⁴⁾ جملة الآثار والأحكام الخارجية للماهية، لأن الماهية أولاً تتحقق في الخارج، ثم يُلاحظها العقل ويتسع منها معنى الوجود، ويحملة عليها. فالوجود بهذا المعنى متأخر عن حصول الماهية في الخارج، فلا يكون مبدأ لآثارها وأحكامها.

تنمة: هذه التهمة زيدة جميع تلك المُقدمات، وهي المقصودة بالذات. لما كانت الآثار والأحكام تطلب وجودًا يكون مبدأ لها، والوجود -أي: الذي في الخارج- ليس إلّا واحدًا، وهو ذات الواجب الوجود تعالى وتقدس، / فإذاً هو مبدأ الآثار والأحكام التي للماهية. بمعنى أنه أوجد الماهية نفسها في الخارج، بجميع لوازمها وعوارضها، وبعد ذلك يأخذ العقل معنى الكون والحصول من الماهية ويحملة عليه [كذا]. وهذا الكلام بعينه هو كلام الشيخ الأشعري رحمه

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) في (س) في الماهية.

(3) حري رسمها في (ت) المشايون.

(4) في (م) كانه.

الله، والحكماء لإشراقير. غاية ما في الباب أن أسلوب التعبير مُختلف، والمقصود واحد:

عِنَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَكُلُّهُ إِلَى ذَاكَ^(١) الْجَمَالِ يُشِيرُ

هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قد علمت أن الماهية المعدومة الغير المجعولة لا توجد في الخارج، وأن الموجود فيه إنما هو الهوية التي يُسميها المشاؤون وجودًا، والإشراقيون ماهية، والشيخ الأشعري "حقيقة"، فتعير الأصل على المشهور من اصطلاح الإشراقيين. فجعل ظاهر مذهب الإشراقيين عين كلام الشيخ محيي الدين غير صحيح، لأن الماهيات عند الشيخ، التي هي عنده "الأعيان الثابتة" في العلم القديم، الغير المجعولة، لم تشم رائحة الوجود، ولا تشم. وإنما الذي في الخارج هو الوجود المفاض الساري المُنبسط على هياكل الموجودات، الظاهر المُتعتن بحسب آثار الأعيان الثابتة وأحكامها كما سنشير إليه قريبًا. وإنما يكون مذهبهم عين مذهب بناء على التحقيق الذي ذكرناه، والتطبيق الذي زيرناه، وإلا فمذهب الشيخ محيي الدين قُدس سرّه إلى مذهب المشائين أقرب، والله أعلم.

قال [الكازروني]: ووضح هذا المعنى يكون في تكملتين إن شاء الله تعالى.

[تكليف المعدوم]

التكملة الأولى: هي أن جميع الحكماء وأكثر المُتكلِّمين قائلون بالوجود الذهني، وأما أهل السنة من المُتكلِّمين وإن لم يقولوا بالوجود الذهني فإنهم يلزمهم القول بوجود الأشياء في علم الحق تعالى؛ لأنهم صرحوا في أصول الفقه بأن المعدوم مُكَلَّف بالأحكام الشرعية. والقاضي عضد الدين [الإيجي]، والشيخ ابن الحاجب رحمهما الله تعالى يقولان: إن هذا القول من خصوصية أهل السنة، وسائر الطوائف أنكروا عليهم في هذا القول إنكارًا عظيمًا. وقالوا: إذا لم

(١) في (س) ذلك

يمكن تكليف النائم والغافل والمغمى عليه والمجنون، وكان مُمتنعاً، فالأولى أن
 يمنع تكليف المعلوم. وأجاب أهل السنة / بأن هذا إنما يُرد لو قلنا بأن المعلوم (٣١٥)
 مُكلف بالفعل حال عدمه، وليس مُراداً. بل المُراد التعلق العقلي، يعني أن
 المعلوم الذي هو معدوم في الخارج، وقد علم الله أنه سيوجد بشروط التكليف،
 فترجّحه إليه الحكم في الأزل بما سيفهمه ويفعله فيما لا يزال. وهذا نصريح
 بالوجود العلمي، فإنّ الأشياء إن لم تكن موجودة في علم الله تعالى لا يظهر
 لذلك التعلق العقلي والتوجّه الأزلي معنى.

وبالجملة: معلومات الحقّ تعالى ليست معدومة مُطلقة، لأنها مُستزعة عنه،
 وكلّ ما هو متميّز عند العالم فله وجود بوجه من الوجود البتة، ولا سيما وأهل
 السنة قائلون بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات على الوجه الجزئي. وعلى هذا
 فالأشياء عند الله تعالى في علمه القديم حاضرة بماهياتها الكلية وأشخاصها
 الجزئية. وهذا بحث طويل القيل، هذا الموضوع لا يحتمل شرحه.

وغرضنا هنا يتمّ بأنّ الأشياء موجودة في علمه تعالى، كليّاتها وجزئياتها،
 وهذه الموجودات العلمية في اصطلاح الشيخ قدس سرّه وأتباعه يقال لها:
 "الأعيان الثابتة". ولولا خوف اعتراضات غير الأهل لم يكن لنا بهذه التطويلات
 حاجة، كما قال علي كرم الله وجهه: "العلم نقطة كثّرّها الجاهلون". هذا معنى
 كلامه.

قلت [البرزنجي]: لقد أحسن القول في هذا الموضوع غاية الإحسان،
 ومنزله حسناً. قال شيخنا المُحقّق الكوراني سلمه الله تعالى فيما كتبه على
 دمش الدرة الفاخرة للمُحقّق عبد الرحمن الجامي عند قوله: "ثمّ الظاهر من
 منعب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّ وجود الواجب بل وجود كل شيء عين
 ذاته" (١) إلى قوله: "صرفه بعضهم عن الظاهر بأنّ المُراد بالعينية عدم التمايز
 الخارجي" (٢) إلخ... ما نصّه: "يعني أنّ الأشعري قائل بأنّ الماهية المعدومة

(١) جامي، الدرة الفاخرة، ص ٨.

(٢) جامي، الدرة الفاخرة، ص ٨.

لها ثبوت في نفس الأمر يُغايِر الوجود الخاص الموجود في الخارج، لكن يقول: إن الوجود لا يقوم بها في الخارج قيام السواد بالجسم⁽¹⁾، إلى أن قال:

«وهذا مني على أصول ثلاثة من كلام الأشعري:

الأول: إنَّ المعدوم المُمكن مُتميِّز في نفسه، ثابت في "نفس الأمر" الذي هو غير الأذهان والأعين، وهو علم الله باعتبار مُغايرته للذات الأقدس. والثاني: إنَّ المعدوم الثابت مُستعمِد في /الأزل باستعدادات ذاتية، لما هي عليه فيما لا يزال.

[166]

والثالث: إنَّ الوجود الخاص المفاض على الماهيات المعدومة الثابتة في "نفس الأمر" موجود في الخارج عند الأشعري.

أما الأول؛ فلأن الأشعري قائل بأنَّ "العلم تابع للمعلوم"، أي: مُتعلِّق به أزلاً، كاشف له على ما هي عليه فيما لا يزال، لما قال في الإبانة: "إنَّ الله قادر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم"⁽²⁾. - انتهى.

يعني أنَّ الإرادة تابعة للعلم، إذ لا يُراد ما لا يعلم بالضرورة، والعلم قد سبق بأنهم يكونون كافرين، لأنَّه تعلِّق بماهياتهم المعدومة فكشف أنَّ من مُقتضى استعداداتهم أنَّهم إذا بلغتهم الدعوة بعد وجودهم بشرط التكليف يكونون كافرين. فأراد ما علم مراعاة للحكمة، تفضُّلاً لا وجوباً. ولا شك أنَّ صرهم الحادثة ليست موجودة أزلاً في أنفسها، وإلا لما كانت حادثة. فمُتعلِّق العلم الأزلي ماهياتهم المعدومة، فلو لم تكن ماهياتهم معدومة مُتميِّزة في أنفسها لما صحَّ تعلِّق العلم بها، لأنَّ المعدوم الصرف، أي: ما فرض "ما صدقاً" لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان، لا يتعلِّق به علم أصلاً، وإلا لكان مُتميِّزاً لا معدوماً صرفاً. فالمعدومات المُمكنة، المعلومة لله أزلاً، مُتميِّزة في أنفسها، وهي كالمرايا لانكشاف صورها

(1) إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على الدرر الفاخرة، هداني أندي 381، ق 17ب.

(2) أبو الحسن علي بن إسماعيل، الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق، دار البيان، ط 1، 1990، ص 46.

الحادثة المعدومة في أنفسها أزلاً، الموحدة الحاضرة لله أزلاً بمقتضى استعداداتها الذاتية.

وقال الأشعري في الإبانة أيضاً: "لا توارى منه كلمة، ولا تغيب عنه غائبة"⁽¹⁾. - انتهى. ولا شك أن وجود العالم حادث، وعلم الله بالأشياء أزلي. فعدم غيبها عنه تعالى ليس بحضورها عنده تعالى بوجوداتها الحادثة، لأن الحادث لا يوجد في الأزل. فهي حاضرة عنده تعالى بماهياتها التي هي أمور معدومة متميزة في أنفسها، لأن المعدوم الصرف أي: ما فرض 'ما صدقاً' لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان لا يتعلق به علم أصلاً. ولا شك أن المعدوم لا ثبوت له في الخارج أزلاً، ولا في الزمن، إذ لا ذهن في الأزل. فهو ثابت في 'نفس الأمر' بالمعنى السابق، فهي معدومة حاضرة في الأزل، مكشوفة لله تعالى بما هي عليه فيما لا يزال.

[167]

وأما الثاني: فلما تبين من تقرير كلام الشيخ الأشعري في الإبانة ولما في المواقف وشرحه: "أن العلم تابع للوقوع، أي: العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه". - انتهى. فكون المعدوم بحيث يقع في وقت معين وصف ذاتي له غير مجعول، وهو المراد بالاستعداد الذاتي. يوضحه قول النجم الكاتبي في شرح المحصل: "إن العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه، فيكون تابعاً للمعلوم". - انتهى. فما هو المعلوم عليه في نفسه، المتبوع لتعلق العلم، هو المراد بالاستعداد الذاتي. وكون المعدوم مستعداً للوقوع في وقت معين فرع ثبوته في نفس الأمر، لأن المعدوم الصرف هو الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع لذاته مما يصح وقوعه في وقت ما. ويزيده وضوحاً ما في شرح المواقف: "إن قضاء الله عند الأشاعرة إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال". - انتهى. وذلك أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم التابع للمعلوم، لكاشف له على ما هو عليه في نفسه، فتعلقها بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال مما كشفه العلم في مرايا استعدادات ماهياتها.

(1) الأشعري، الإبانة، ص 34.

ثم ذكر الأصل الثالث أيضًا بنحو ما مرّ من ذكر دليل الأشعري إجمالاً وتفصيلاً. ثم قال:

إذا تقرّر هذا ظهر لك أنّ ما ذكره صاحب المواقف في معنى قول الأشعري: 'وجود كل شيء عين حقيقته' من أنّ المراد عدم التمايز الخارجي، لا نفي الثبوت في نفس الأمر، مُتَعَيّن، لا يصحّ غيره، لما تبيّن أنّ المعدوم المُمكن مُتَمَيِّز في نفسه عنده، وأنّ الوجود المفاض موجود في الخارج. وإذا تبيّن أنّ الأشعري، أي: وأصحابه، من القائلين بأنّ المعدوم المُمكن مُتَمَيِّز في نفسه، ثابت في نفس الأمر بالمعنى السابق الذي هو غير الذهن والخارج، وأنّ الثبوت غير الوجود. ظهر أنّه لا ورود لما قيل: إنّ القائل بكون الوجود عين الماهية لا يُمكنه القول بكون المعدوم شيئاً ولا لما قيل: إنّ القائل بكون وجود كل شيء عين ماهيته لا يُمكنه القول بأنّ ماهية ما من الماهيات معدومة، لأنّ ذلك مبني على أنّ الأشعري لا يقول بأنّ المعدوم ثابت / في 'نفس الأمر'، وقد تبيّن أنه ليس كذلك، وبالله التوفيق⁽¹⁾. انتهى كلام شيخنا، وفيه البيان الشافي، والله أعلم.

[187]

قال [الكازروني]: النكلمة الثانية، إنّ الحق تعالى إذا أراد أن يوجد في الخارج ماهية من الماهيات الجزئية، التي هي مُرَتَّمة في علمه ومُتَّصِرة وحاضرة، يُعطي تلك الماهية بذاته المُقدَّسة التي هي الوجود، نسبة خاصة، وبوساطة تلك النسبة تظهر في الخارج آثار تلك الماهية وأحكامها، فتصير تلك الماهية موجودة في الخارج وظاهرة فيه. وذات الباري تعالى -التي هي الوجود- مبدأ تلك الآثار والأحكام المُترتبة على تلك الماهية. وعلى هذا فالوجود لم يعرض للماهية، بل صار مبدأ لحصول تلك الماهية في الخارج، وتحققها فيه. وقد علم سابقاً أنّ الحصول والتحقّق أمر اعتباري، نفس أمري، يدركه العقل من وجود الماهية في الخارج، ويحمله عليه. وحيث إنّ العبارة ضيقة، ليس بمقدور أن يُعبّر بأكثر من أن العقل بعد ظهور الماهية، أو بعد وجودها، يأخذ معنى الكون منها. فلا

(1) انظر: إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على الدرّة الفاخرة، هداي أفندي 381، 118-119.

يُعتَرَض بأن الظهور والوجود الكون نفسه، فإنَّ الكون هو الوجود والتحقق، لأنَّ الفطانة والفهم في أخذ المعاني من الألفاظ، اللفظ وأشرف من أن يتقيد بظواهر المدلولات، بل يقتضي أن يأخذ المعاني قبل تمام التعبير بالألفاظ، والسلام.

وقد بيّن السيد قُدّس سرّه هذا المعنى في موضعين من حاشية التجريد، وقال:

"إنَّ الوجود حقيقة متشخّصة وليس فيه تعقّد في حدّ ذاته برجه من الوجوه، وهو قائم بذاته، ولا يتطرّق إليه عدم أصلاً، ولا يحد الإمكان إليه سبيلاً قطعاً، وهو حقيقة الواجب تعالى وتقدّس. ومعنى كون غيره موجوداً هو أن تكون لتلك الحقيقة المُمتنعة القيام بغيرها نسبة خاصة إلى ذلك الغير، وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية". وهذا الحقير يقول: إنّ تلك النسبة ليست مجهولة الكيفية، بل معلومتها، لأنها عبارة عن نسبة المبدئية⁽¹⁾، ونسبة المبدئية ليست مجهولة الكيفية⁽²⁾.

وقال السيد في موضع آخر من حاشية التجريد:

"الواجب تعالى وجود مُطلق، أعني: مُعرّئ عن التقيد بالغير والانضمام إليه، وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية المُمكنة. فليس معنى وجود الماهيات / المُمكنة إلا أنّ لها نسبة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة على وجوه مُختلفة وأنحاء شتى، يتعلّز الاطلاع على ماهيات تلك النسبة. فالموجود كلي، وإن كان الوجود جزئياً حقيقياً". ثم قال قُدّس سرّه: "هذا مُلخص ما ذكره بعض المُحقّقين من مشايخنا، ولا يعلمه إلا الراسخون في العلم"⁽³⁾.

[155]

★ وإذا كان السيد، وهو إمام المُتأخّرين، قد ارتضى هذا المعنى ومدحه وأحال معرفته إلى الراسخين في العلم فينبغي للمبتدئين غير الواصلين، والشيوخ

(1) كتبت في (ت) و (هـ) مبدئية. وكذلك عندما وردت مرة أخرى في السطر نفسه. حاشية

في (ت) أسفل يمين الورقة مفادها: "بلغ". وكذلك في هامش (هـ) "بلغ".

(2) انظر: الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق 18 ب

(3) انظر: الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق 157.

غير البالغين، أن لا يُطيلوا لسان الاعتراضات الواهية، والشبه الفاسدة، وأن يعترفوا بقصور أفهامهم، والسلام.

وحيث إن هذا المعنى تنفع وتقرّر، فلنشرع في فرعه ونتأمله ليسهل جوابات الاعتراضات، والله الموفق.

[الوجود الخارجي]

فرع: وعلى هذا فالوجود الخارجي أمران:

أحدهما: الماهية التي لها آثار وأحكام.

وثانيهما: مبدأ تلك الآثار والأحكام في الخارج، الذي هو وجود الحق. والمبدأ من حيث إنه مبدأ غير مُفارق ومُباين لذي المبدأ وهو الماهية، بل مُقارن له ومجامع له. لكن تلك المُقارنة والمُجامعة والمعية ليست مثل مُقارنة عرض بعرض، ولا مثل مُقارنة عرض بجوهر، ولا مثل مُقارنة جوهر بجوهر، بل هي مُقارنة المبدأ بذی المبدأ. ولا دخل في هذه المُقارنة للحيز والمكان والموضع والمحل، بل مُجرد تأثير وتأثر وفعل وانفعال. ومقولة الفعل والانفعال قد تكون بالفعل بأن يكون الفاعل فاعلاً ومؤثراً بالفعل لا بالقوة، ومن ذلك⁽¹⁾ المُتفاعل يكون مُتفاعلاً بالفعل لا بالقوة. وعلى هذا فالفاعل في حالة الفعل مُلازم ومُقارن ومُصاحب للمُتفاعل بالفعل لا بالقوة، فالذات على هذا مُقارن للماهية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَقَوْ مَعَكُمْ أَنْ مَّا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]، و[كان] ﴿أَنَّ يَكُنِّي شَوْءَ مُحِيْطًا﴾ [النساء: 126]⁽²⁾. فافهم مُقارنة الوجود للماهية.

فإن قيل: إن الآثار والأحكام للأشياء مُختلفة، فإن آثار الماء البرودة والبلان والرطوبة، وآثار النار الحرارة واليبوسة والإحراق والإشراق، وعلى هذا (144) سائر الأشياء. / والوجود الواجب سبحانه حقيقة واحدة ليس فيها اختلاف وتباين

(1) هي بقية النسخ وكذلك.

(2) هي (ها) ورد: وقوله: ﴿وَسَكَاتُ اللَّهِ يَكُنِّي شَوْءَ مُحِيْطًا﴾.

وجه من الوجود، فكيف يكون مبدأ آثار وأحكام متضادة ومتباينة؟ وكيف يكون
مبدأ لأفراد جميع العالم في زمان واحد؟ وكيف يكون مُقارنًا لجميع الأشياء في
آن واحد؟

قلنا: الجواب عن هذا يحتاج إلى التمثيل بمثال محسوس، بطريق ضرب
الممثل، ولله (الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي التَّعَزُّوتِ وَالْأَرْضِ) [الروم: 27]. فلنورد بمثالاً: إذا
رُفعت⁽¹⁾ مرايا مُختلفة الأشكال والألوان في مُقابلة الشمس وأشرق عليها نورها،
وكان خلف تلك المرايا جدار، لا جرم أن نور الشمس الواقع على تلك المرايا
ينصبغ بالألوان تلك المرايا وأشكالها، وينعكس إلى الجدار وينطبع في ذلك الجدار
جميع تلك الألوان والأشكال، والحال أن النور في حد ذاته مُعزّي ومبرأ عن
جميع تلك الألوان والأشكال، وأن جميع تلك الألوان والأشكال منه ظهرت. وجه
هذا التمثيل أن "الأعيان الثابتة" التي هي الأعيان العلمية الموجودة في علم الحق
الأزلي، كما تقدّم، بمنزلة المرايا. وعلى هذا ظهور الآثار المُختلفة من الواحد
الحقيقي لتعدد القوابل جائر، ومُقارنته بالجميع ليس مُحال، لأن ما هو خارج عن
دائرة الزمان مقارنته نفسها بجميع الأشياء في آن واحد مُمكن، كما يبين في المثال.
لأن كل واحدة من تلك الأعيان لها آثار وأحكام خاصة ليست لغيرها، كما أن تلك
المرايا كل واحدة لها لون وشكل ليس لغيرها. ومبدئية الوجود الواجبي لآثار
الأعيان الثابتة وأحكامها الخارجيتين مثل إشراق نور الشمس على تلك المرايا -
والجدار الذي خلف تلك المرايا بمنزلة الخارج المُقابل للذعن والنور المنصبغ
بالوان المرايا وأشكالها، الواقع على الجدار بمثابة الموجودات لخارجية. فافهم
ولا تتوهم! وهذا المثال له نتائج:

[النتيجة] الأولى: عُلِمَ من الفروع أن الموجود الخارجي أمران؛ أحدهما:
الماهية، والثاني: المبدأ المُقارن. فعلى هذا، الموجود الخارجي له جهتان؛
الأولى: الخَلْقِيَّة والإمكان والعبودية، وهذه جهة الماهية، وهذه الجهة⁽²⁾

(1) في (م) وضعت.

(2) "وهذه الجهة" ليست في (س).

باصطلاح هذه الطائفة يقال لها: 'الفرق'، ومن قال: إن هذه الجهة عين البارئ تعالى / فهو كافر، لأن هذه جهة الإمكان الصرف، والعبودية المحضة. والثانية (166) جهة المبدئية وهي جهة الحقية والوجوب والربوبية، وفي اصطلاح هذه الطائفة يقال لها: 'الجمع'.

النتيجة الثانية: عُلِمَ من المِثال المُتقدم أنَّ النور الواقع على الجدار، الظاهرة بالألوان المختلفة وحوده الخارجي لا غير، وأنَّ المُحقق الوقوع على الجدار هو النور فقط، وأنَّ الألوان والأشكال التي فيه معدومة، ظهرت بِصُورِهِ الموجودة، وأنها مرهومة مُحَقَّقة الفناء. وأنَّ جهة النورية جَمْع وجهة اللونية فَرْق. وأنَّ الموجود الخارجي جامع بين الجهتين، فهو إذا برزخ بين الوجوب والإمكان، «مَرَجَ التَّوَحُّدَ يَلْتَفِانَ • يَتَهَا تَرَجُّحٌ لَا يَتِمَّكِنُ» [الرحمن: 19، 20]. فالوجوب لا يصير إمكانًا، والإمكان لا يصير وجوبًا.

وأما المُكرر المُعاند فلا يُفَرِّق بين الماهية والمبدأ، ولا بين النور واللون، بل يحسبهما واحدًا. والعالم المُحقق يعلم أنَّ الماهية شيء، وأن المبدأ شيء. ويُفَرِّق النور من اللون ويُميز بينهما، ولا يخلط الجمع بالفرق، بل يرى الماهية ماهيةً، والمبدأ مبدأً، والنور نورًا، واللون لونًا، والجمع جمعًا، والفرق فرقًا. أي: فيُعطي كل ذي حق حقه، كما قال الشيخ قُدس سره: «العبد عبد والرب رب، فلا تغلط ولا تخلط».

مثال آخر: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» [النحل: 60]، الشراب والجام: فإنَّ من شغافية الجام ولطافة الخمر تحسب العين أنهما شيء واحد، ولكن العقل يعلم أنهما شيان. رجه التمثيل أنَّ الجام بمثابة الماهية، والشراب بمنزلة المبدأ، واجتماعهما بمثابة الموجود الخارجي، فخذ معنى المِثال واطرح الصورة. قال الشيخ قُدس سره:

«فَكَانَا سَيَانِ فِي أَغْيَابِنَا كَضَفَا الزُّجَاجَةَ فِي صَفَا الصُّهْبَاءِ
فَالْعَلَمُ يَشْهَدُ مُخْلِصِينَ تَأَلَّفَا وَالْعَيْنُ تُعْطِي وَاحِدًا لِلرَّائِي»⁽¹⁾

النتيجة الثالثة: الموجود الخارجي من حيث إنه جامع بين الماهية الممكنة والمبدأ الواجب، لو قيل له من حيث اشتعاله على المبدأ: إنه عين، لم يكن بعيداً، ولو قيل من حيث اشتعاله / على الماهية: إنه غير، لم يكن بعيداً، فإذن (161) هو لا عين ولا غير، وهو أيضاً عين وغير.

مثال آخر: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الحل 60]، إذا ظهرت صورة في مرآيا مختلفة في الصغر والكبر⁽¹⁾، والطول والعرض، والاعوجاج والاستقامة، فكل مرة إنما تظهر تلك الصورة بقدر استعدادها، فيقع في تلك الصورة اختلاف كثير، مع أنها في حد ذاتها مُعَرَّاة ومُبرَّاة عن ذلك الاختلاف. وجه التمثيل أن تلك المرآيا المختلفة مثل الأعيان الثابتة، والصور العلمية، وتلك الصورة بمثابة المبدأ. فالعبد وإن كان واحداً بالوحدة الحقيقية لكنه مُتَعَدِّدٌ بوساطة اختلاف القوابل المُتَعَدِّدة، فتختلف مبدئياته بحسب قابلية كل قابل. وتلك الصور التي في المرآيا المُنْصَفَّة بتلك الاختلافات ليست عين تلك الصورة من حيث ظهور⁽²⁾ الاختلاف فيها، ومن حيث كونها ظلالها، وعكوسها، وليس لها وجود مُتَأَصِّل، وليست غيرها أيضاً. لأن تلك الصورة بنفسها وحقيقتها ظهرت في تلك المرآيا، وأنها عينها وغيرها لما مر.

النتيجة الرابعة: مبدأ الآثار والأحكام وإن كان واحداً حقيقياً لكن له مائنة إلى كل ماهية وجه خاص ليس ذلك بالنسبة إلى غيرها، ومن ذلك الوجه الخاص بتلك الماهية الخاصة تظهر فيه آثار تلك الماهية المخصوصة وأحكامها. وبوساطة ذلك الوجه الخاص تؤثر تلك الماهية في ماهية أخرى لئلا يكون الفاعل غير لائق مسعاته. ومن ذلك الوجه قالت شجرة موسى: 'إني أنا إله لا إله إلا أنا'⁽³⁾، وقال حسين بن منصور: 'أنا الحق'. ولهذا قال العارف القوي مولانا

(1) في (س) الصغر والمكبر.

(2) كلمة ظهور ليست في (س).

(3) ﴿قُلْنَا لَهَا مُوَدِّكَ مِنْ شَيْطَانِ الْوَارِ الْأَيْتَنِ فِي الْفَقْرِ الشَّرِّكَ مِنْ شَجَرَةٍ أَلْ سَمُوتَ بِفَ لَ نَفَّةَ رَبِّكَ الْمَكْبُوتَ﴾. [النص: 30]

جلال الدين الرومي: "إنه القائل أنا الحق دون حسين، لكن الجهال لم يعلموا فوقعوا في الطن". ومُعْجَزَات الأنبياء وكرامات الأولياء تظهر من هذا الوجه الخاص. مثال هذا الوجه الخاص سِراية الواحد في الأعداد، فإنَّ الواحد إذا كرّر نفسه يظهر أولاً الاثنان، وفي تكرير آخر يظهر الثلاثة، وعلى هذا إلى غير النهاية. بحسبة حصول الواحد في الاثنين والثلاثة والأربعة وغيرها، هو الوجه الخاص، ولكنه لا يظهر اسمه، فإنه يُقال: اثنان وثلاثة وأربعة، لا واحد. ولا يجتمع اسمه وذاته في مراتب /الأعداد، لأنه لو ظهر اسمه بطل حقيقة ذلك العدد، وإن سُمِّي ذلك العدد واحداً أيضاً، كما سُمِّي ثلاثة وأربعة وهكذا إلى سائر الأعداد. والسالك إذا دخل السلوك وترجّح إلى الله تعالى فإتّما يتوجّه بهذا الوجه الخاص، ولهذا قال أكابر المشايخ⁽¹⁾ رحمهم الله تعالى: "ينبغي للسالك أن يطلب الحق تعالى في نفسه".

وحيث قد تقرر هذه المُقَدِّمَات، فلنشرع في بيان الاعتراضات وأجوبتها.

[1] [الاعتراض الأول: قول الشيخ: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"]

الاعتراض الأول: هو أنّ الشيخ قدّس سرّه قال في أول الفتوحات المكية: "سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها"⁽²⁾. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: هذا سهو، فإنّ الذي في أول الفتوحات هو قوله: «الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه، وأوقف وجودها على توجه كلمه»⁽³⁾. وهذا ليس فيه إشكال، ومعناه ظاهر. وذلك لأنّ المراد بالعدم النكرة هو حقائق الأشياء المُسمّاة عندهم بالأعيان الثابتة، فإنّها غير مُتَصِفَة بالوجود

(1) في (هـ) الأكار من المشايخ وفي (س) الأكار المشايخ.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 459. والنص في الفتوحات: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها".

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 2.

الخارجي⁽¹⁾، لأنها ما شمت رائحة الوجود، ولا تشم أبدًا، فهي بالنسبة إلى الوجود الخارجي عدم. وبإلعدم المضاف إلى ضمير، عدم وجودها الظلي التوتني، وليس علمًا محضًا، أي: ما صدق عليه هذا المفهوم عند اتصافه بالمران، وعدم العدم وجود. والتكوين في عدم النكرة للسر، وعن المحاورة بمعنى بعد. فالمعنى خلق الأشياء، أي: الموجودات الخارجية، بعد اتصافها بمر من العدم، وهو العدم الخارجي، وبعد اتصافها بنوع آخر من العدم، وهو العدم الامتناعي المحض. ففي عبارته استخدام لرجوع الضمير إلى العدم مرًا به غير المعنى الأول، فكأنه قال مُتَصِفَةٌ بنوع من العدم وهو الخارجي، ومُنْزَهَةٌ عن نوع آخر منه وهو العدم المحض. فلا هي معدومة ولا هي موجودة، بل مُتَصِفَةٌ بحالة بين الطرفين، وهي الثبوت العلمي، وهو كونها مُتَمَيِّزَةٌ له تعالى، مُتَعَلِّقَةٌ بعلمه القديم.

ومعنى «أوجدتها»: أظهر آثارها وأحكامها، ومعنى «وجودها»: ظهور الوجود المقاض في الخارج بآثارها وأحكامها، أي: بحسب اقتضاء استعداداتها له في أوقاتها. وهي غير مجعولة في ثبوتها، لأنَّ الحمل تابع للإرادة، التابعة للعلم، التابع للمعلوم، باعتبار مُغَايِرَتِهِ للذات الأقدس. لأنَّ التبعية نسبة / [١٧٨] تقتضي طرفين مُتَمَيِّزِينَ، ولو بالاعتبار. ومعنى كونه تابعًا للمعلوم أنه متعلق به، كاشف له على ما هو عليه. والمعدوم المُطْلَق لا يصحّ تعلق العلم به إذ لا يصح أن يُشار إليه عقلاً، وكل ما يتعلق به العلم لا بدّ أن يكون متًا يُشار إليه عقلاً، لأنَّ العلم لا بدّ له من نسبة، وهي تقتضي طرفين مُتَمَيِّزِينَ البتة. والمعدوم المُطْلَق لا تميّز له في نفسه أصلًا، وإلا لما كان معدومًا مُطْلَقًا، فلا يصحّ أن يكون طرفًا للنسبة.

فكل ما تعلق به العلم الإلهي لا بدّ أن يكون مُتَمَيِّزًا في ذاته، ولا شك أن نه تعالى بكل شيء عليم أزلاً، ولا موجود من المُمكنات أزلاً، فلا بدّ من كون

(١) كلمة «الخارجي» ليست في (ت).

الماهيات المعلومة لله أزلاً معدومات مُتميزة في ذاتها بتميز ذاتي غير محمول. فالماهيات غير مجعولة في أنفسها، مجعولة في وجوداتها الخاصة بالحادثة⁽¹⁾.

قال الشيخ قُدس سرّه في الباب التاسع والسبعين وميتين: «الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال»⁽²⁾.

وقال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمئة: «لأنّ الأمور - أعني: المُمكنات - مُتَمَيِّزة في ذاتها حال عدمها»⁽³⁾.

وقال في الفصل الرابع والعشرين من الباب الثالث والسبعين:

«إنّ في مُقابلة وجوده تعالى أعياناً ثابتة لا وجود لها إلّا بطريق الاستفادة من وجود الحقّ، فتكون مظاهره»⁽⁴⁾ في ذلك الاتصاف بالوجود، وهي أعيان لذاتها، ما هي أعيان لموجب ولا لعلّة، كما أنّ وجود الحقّ لذاته لا لعلّة. وكما أنّ الغنى لله تعالى ذاتي على الإطلاق، فالفقر لهذه الأعيان ذاتي على الإطلاق إلى هذا الغني الواجب، الغني بذاته لذاته»⁽⁵⁾.

وقال في الباب السادس والسبعين وثلاثمئة: «العالم أصله الفقر والمسكّة في ظهور عينه»⁽⁶⁾ لا في عينه. وإنّما قلنا: لا في عينه لأنّ أعيانها لأنفسها ما هي لجعل جاعل، وإنّما الأحوال تنصرف فيها من وجود وعدم وغير ذلك، فيها يقع الفقر إلى من يُظهر حكمها في هذه العين»⁽⁷⁾.

(1) في (س). فالماهيات غير مجعولة في أنفسها، مجعولة في وجوداتها الخاصة بالحادثة ما ذكر في المتن أعلاه ورد فقط في (س)، وأما في بقية النسخ فورد: فالماهيات غير مجعولة في وجوداتها الخاصة بالحادثة. ولا يستقيم المعنى إلا بالنص كما هو في (س) وفي المتن.

(2) الفتوحات المكية، ح 2، ص 608.

(3) الفتوحات المكية، ح 1، ص 168. والنص على النحو الآتي. «فكانت الأعيان مُستَعِدّة في دوائها في حال عدمها لقول الأمر الإلهي إذا ورد عليها بالوجود».

(4) العارة في (س) «من وجود الحقّ لذاته، لا لعلّة، فتكون مظاهر ذلك الاتصاف...».

(5) الفتوحات المكية، ح 2، ص 57.

(6) ريادة في (س) في ذلك الاتصاف.

(7) الفتوحات المكية، ح 3، ص 478. وقد ورد في الفتوحات «تنصرف عليها» بدلاً من «تنصرف بها».

وقال في الفصوص، في فصل إدريس: «إِنَّ الْأَعْيَانَ الَّتِي لَهَا الْعَدَمُ، الثَّانِيَةِ فِيهِ، مَا شَمَت رَائِحَةُ الْوُجُودِ، فَهِيَ عَلَى حَالِهَا (في العدم)»⁽¹⁾ مع تعداد الصور في الموجودات»⁽²⁾ إلخ. - انتهى.

حاصله أَنَّ الْأَعْيَانَ الثَّانِيَةِ - الَّتِي هِيَ الْمَاهِيَاتُ الْمَعْدُومَةُ الْمُتَعَيِّنَةُ فِي أَنْفُسِهَا - ظُهُورُهَا لَيْسَ / بِانْقِلَابِ ثُبُوتِهَا وَجُودًا، لِأَنَّ ثُبُوتَهَا دَاتِي لَهَا، وَمَا بِالدَّاتِ لَا يَزُولُ، وَإِنَّمَا الظُّهُورُ لِلْوُجُودِ الْفَائِضِ عَلَيْهَا بِأَحْكَامِهَا وَآثَارِهَا، وَهُوَ عَيْنُ ظُهُورِ أَحْكَامِهَا فِي الْوُجُودِ الْمُتَعَيِّنِ بِحَسَبِهَا، وَأَحْكَامِهَا هِيَ الصُّورُ الْوُجُودِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ الْمُتَكَثِّرَةُ.

(فعلى هذا الوجه الذي قررناه، وهو المراد بالعدم الكثرة الأعيان لثانيتها، بقدر في كلام الشيخ قدس سره مضاف، أي: «أوجد الأشياء عن اقتضاء عدم وعده» كما أشرنا إليه، لأن الأعيان ما شمت رائحة الوجود كما مر. وقال الشيخ قدس سره في الباب السابع⁽³⁾ والستين ومنه.

«الوجود كله متحرك على الدوام، دنيا وآخره، لأن التكوين لا يكون عن سكون. فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تعد، وهو قوله: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ نَاقُ» [النحل: 96]، فعند الله التوجه، وهو قوله تعالى: «إِنَّا أَرَدْنَا» [النحل: 40]، وكلمة الحضرة وهي قوله لكل شيء يريد» «كُنْ» [النحل: 40] بالمعنى الذي يليق بحلاله. و«كن» حرف وجودي، فلا يكون عنه إلا الوجود، ما يكون عنه عدم، لأن العدم لا يكون. لأن الكون وجود، وهذه التوجهات والكلمات في خرائط الحدود، فكل شيء يقبل الوجود، قال تعالى: «وَلَا يَمَسُّهَا إِلَّا سَكَنٌ» [الحجر: 21]، وهو ما ذكرناه، وقوله: «وَمَا نُزِّلَهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْنُورٍ» [الحجر: 21]، من اسمه الحكيم. فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي، وهو إحراج هذه الأشياء

(1) ليست في الفصوص.

(2) فصوص الحكم، ص 76.

(3) في (س) السادس. في هامش (هـ) «بلغ»

من هذه الحرائر إلى وجود أعيانها، وهو قولنا في أول خطبة هذا الكتاب. الحمد لله الذي أوجد الأشياء من عدم وعدمه، وعدم المعدم وجود. فهو نسبة كون الأشياء في هذه الحرائر محفوظة موحودة لله، ثابتة لأعيانها، غير موجودة لأنفسها. فالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الحرائر هي موحودة عن عدم المعدم، وهو وجود. فإن شئت رجحت جانب كونها في الحرائر فتقول: أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها للمعجم بها، أو غير ذلك. وإن شئت قلت: أوجد الأشياء عن عدم، بعد أن نقف على معنى ما ذكرت لك. فقل ما شئت فهو الموجد لها على كل حال، في الموطن الذي ظهرت فيه لأعيانها⁽¹⁾. - انتهى.

وقال في الباب السابع والسبعين ومئة بعد أن ذكر كلامًا طويلًا في العماء ما لفظه: «فإنه فيه - أي: في العماء - ظهر كل شيء مُستَمي من معدوم لا يمكن وجود عينه، ومن معدوم توجد عينه»⁽²⁾. - انتهى. ولعله أراد بالأول الأعيان الثابتة، وبالثاني الأشياء المُندمجة في العماء. ثم قال:

«ما زال يُظهر فيه صور أجناس العالم شيئًا بعد شيء، وطورًا بعد طور، إلى أن كمل من حيث أجناسه. فلما كمل بقيت الأشخاص من هذه الأجناس تتكوّن دائمًا تكوين استحالة من وجود إلى وجود، لا من عدم إلى وجود. فخلق آدم من تراب، ثم خلق بني آدم من نطفة، وهي "الماء المهيّن"، ثم خلق النطفة حلقة. فلهذا قلنا في الأشخاص: إنها مخلوقة من وجود إلى وجود، (لا من عدم، فإن الأصل على هذا كان، وهو العماء من النفس، وهو وجود)⁽³⁾، وهو عين "الحق المخلوق به"، وأجناس العالم مخلوقون من العماء، وأشخاص العالم مخلوقون من العماء أيضًا، ومن أنواع أجناسه.

(1) الفترحات المكية، ج 2، ص 280.

(2) الفترحات المكية، ج 2، ص 310. «إن فيه ظهر كل شيء مُستَمي من معدوم يمكن وجود

فيه، ومن معدوم يوجد عينه».

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

فما تُخلق شيء من عدم لا يُمكن وجوده، بل ظهر في أعيان ثابتة، وهو قولنا في أول الكتاب: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء من عدم وعلمه"، "من عدم" من حيث إنّه لم يكن لها عين ظاهرة، "وعلمه" وعدم العلم بوجود، أي. وإن لم يكن لها عين فمن وجه، وهذه العين من وجود ظهرت على الحيلة، فأدعت عدم الأول الذي أثبتته بنسبة ما. فهو من حيث تلك النسبة ثابت، ومن هذه النسبة الأخرى منفي. وإذا تحلّفت هذا فإن شئت قلت: هو من عدم، وإن شئت قلت: هو من وجود⁽¹⁾. بعد علمك بالأمر على ما هو عليه⁽²⁾. انتهى

وعلى هذا يجوز أن يراد بالعدم في كلامه الأعيان المُنتجعة في السماء، البارزة إلى الوجود العيني، دون الأعيان الثابتة، وحينئذٍ فلا يُقدّر في كلامه المُضاف المذكور، لأنّ تلك الأعيان المُنتجعة بأنفسها تبرز إلى⁽³⁾ الوجود الخارجي كبروز النخلة من النواة. فالمعنى أوجد الأشياء في الخارج ناشئاً وجودها من عدمها العمائي الذي هو وجود من وجه، فهذا هو الذي ذكره في أول الفتوحات. وأمّا الذي نسب إليه الأصل في "الاعتراضات" فهو المذكور في الباب الثامن والتسعين ومئة منها. والله أعلم⁽⁴⁾.

[1] قال [الكازروني]: والجواب: اعلم جعلك الله من أهل التحلي أن حضرة الشيخ قدّس سرّه العزيز أشرف وأمره من أن يعتقد أن المُمكنات عين الواجب تعالى وتقدّس، ويُسمّي العبد باسم الإله جلّ جلاله. وإنما مراده من

(1) في (س) هو عين موجود، وهو مُخالف للفتوحات

(2) الفتوحات المكيّة، ج 2، ص 310 311.

(3) في هامش (س)، ق 1220) ختم مكتبة السلطان سليم.

(4) ما بين قوسين منقول من (س) (ق 1219 1220)، وهو من قوله "فعلى هذا الوجه الذي قرّره، وهو الشّراء بالعدم" إلى هذا الموضع ليس في (ت). والسطر الأخير بهما مُشابه، ولكنّه ورد في (ت) على النحو الآتي: "فكلامه في أول الفتوحات يُشير إلى الأعيان الثابتة كما مرّ بيانه غير مرّة. وأمّا الذي نسب إليه الأصل في الاعتراضات فهو المذكور في الباب منها، والله أعلم" وما أحال إليه في الباب 198، ورد في الفصل الحادي والثلاثين منه، انظر، الفتوحات، ج 2، ص 459، وهو "سبحان من أظهر الأشياء وهو منها"

'العينية' ما مرّ في النتيجة الثالثة، والدليل على ذلك هو أنّه ذكر في الباب الخامس ومتين من الفتوحات أنّ التخلّي عند قوم هو اختيار الخلوة والإعراض عن كلّ شاعل عن الله تعالى، وأمّا عندنا فهو إعراض عن الوجود المُستفاد، فإنّ في اعتقاد الناس أنّ ذلك الوجود غير الحقّ تعالى، وفي نفس الأمر ليس إلاّ وجود الحقّ تعالى. وهذا الكلام هو عين ما يتناه سابقاً من أنّ وجوده مبدأ الأثار والأحكام. فإنّ مُحصل كلام الشيخ هنا هو أنّ الوجود الذي هو مُستفاد في اعتقاد الناس أنّه غير الحقّ، وفي نفس الأمر هو الحقّ نفسه.

ثمّ قال بعد أسطر: «فهو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في حدّ ذواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء»⁽¹⁾. فحيث قيّد العينة بالظهور فهو عين الكلام الذي قرّرناه في النتيجة الثالثة، وهو أن الموجود الخارجي من حيث اشتعاله على المبدأ الذي هو الواجب الوجود إن قيل: إنّ عين لم يبعد، لأنّ الموجود الخارجي من حيث أنّه موجود مُتضمّن للمبدأ، ومن حيث ذاته التي هي الماهية ليس فيها رائحة من ذلك المبدأ. فإذا من الحيثية الأولى المبدأ عنه، ومن الحيثية الثانية هو غير المبدأ، فالمبدأ مبدأ، وهو هو. وعلى هذا فكلام الشيخ قلّس سرّه معقول ومُطابق للإيمان، وليس بكفر ولا غير معقول. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قال الشيخ قلّس سرّه في الباب السادس من الفتوحات:

«اعلم أنّ المعلومات بوجه ما أربعة:

[171] الحق تعالى / وهو الموصوف بالوجود المُطلق، لأنّه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علّة له، بل هو موجود بذاته. والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته⁽²⁾، مع أنّه غير معلوم الذات، لكن يعلم ما ينسب إليه من الصفات، أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال. وأمّا العلم بحقيقة الذات فممنوع، لا يعلم بدليل ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذها

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج2، ص484.

(2) في (س) الذات. حاشية في (س)، ق220ب) معادها: «بلغ».

حد، فإنه سبحانه لا يُشبه شيئاً ولا يُشبهه شيء. فكيف يعرف من يشبه الأشياء ونشبهه من لا يُشبهه شيء ولا يشبه شيئاً؟ فمعرفتك به إنما هي أنه «لَيْسَ كَشَيْءٍ شَيْءٌ» (الشورى: 11)، «وَيُبَيِّنُ لَكُمْ آيَاتِهِ تَعْلَمُونَهَا» (آل عمران: 28). وقد ورد المنع في الشرع من التفكير في ذات الله، (وأما العاصية فلا يجوز ذلك عليه، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً)⁽¹⁾.

ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم، لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا يتصف بالحدوث ولا بالقدم، وهي في القديم إذا وصف بها قديمة وفي المحدث إذا وصف بها مُحدثة. لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة. ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها. فإن وجد شيء عن غير عدم مُتَقَدِّم كوجود الحق وصفاته قبل فيها: موجود قديم، لا تصاف الحق بها. وإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله، وهو المحدث الموجود بغيره قبل فيها: مُحدثة. وهي في كل موجود بحقيقتها، فإنها لا تقبل التجزؤ. فما فيها كل ولا بعض، ولا يتوصل إلى معرفتها مُجرّدة عن الصورة دليل ولا بيهان. فمِنْ هذه الحقيقة وجد العالم بواسطة الحق تعالى، وليست موصوفة، فيكون الحق قد أوجدنا من وجود قديم، فيشت لنا القديم. وكذلك لتعلم أيضاً أن هذه الحقيقة⁽²⁾ لا تتصف بالتقدم على العالم، ولا العالم بالتأخر عنها، ولكنها أصل الموجودات عموماً، وهي أصل الحوهر، وفلك الحياة، و"الحق المخلوق به"، وغير ذلك.

فإن قلت: إنها العالم صدقت، أو إنها ليست العالم صدقت، أو إنها الحق صدقت، أو ليست الحق صدقت، تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص لعالم، وتتعدد بتنزّه الحق. وإن أردت مثالها حتى يقرب إلى فهمك فانظر في العمودية في الخشبة والكرسي والمحبرة / والمنبر والتابوت. وكذلك^[172] التربع وأمثاله من الأشكال في كل مربع مثلاً من بيت وتابوت وورقة. والتربع

(1) ما بين قوسين ليس في الفتحاحات.

(2) في (ت) الصفة، وما أثبتاه من الفتحاحات ونبذة النسخ.

والمودية موحودة بحقيقتها في كل شخص من هذه الأشخاص. وكذلك الألوان كياض الثوب والجوهر والكاغد والدقيق والدعان. (...) وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، وجميع الأشياء كلها، فقد أينت لك هذا المعلوم (...).

ومعلوم ثالث: وهو العالم كله، الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض، وما فيها من العالم وهو المُلْك الأكبر.

ومعلوم رابع: وهو الإنسان الخليفة، الذي جعله الله في هذا العالم، المقهور تحت تسخير، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّمَّا﴾ [الحاشية: 113]. (ثم قال)⁽¹⁾: "كان الله ولا شيء معه" (...) فلما أراد وجود العالم وبدأ على حد ما علمه بعلمه بنفسه، انفعّل عن تلك الإرادة المُقدّمة بضرب من تجلّ من تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، فانفعّل عنها حقيقة تُسمّى الهباء، هي بمنزلة طرح البناء الجص ليقتح فيها ما شاء من الأشكال والصور. وهو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وسهل بن عبد الله رحمه الله، وغيرهما من أهل التحقيق، من أهل الكشف والوجود. ثم تجلّى سبحانه بنوره إلى ذلك الهباء، وتُسمّونه أصحاب الأفكار "الهيولى الكل"، والعالم كلّ فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوّته واستعداده، كما يقبل زوايا البيت نور السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتدّ ضوؤه وقبوله. قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَا ذَرَّةٍ فِي الْمَوْزَنِ الْعَظِيمِ﴾ [النور: 35]، فشبه بالمصباح⁽²⁾. فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا "حقيقة محمد" صلى الله عليه وسلم التّسماء بالعقل الأول، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود. فكان ظهوره من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجلّيه⁽³⁾. انتهى الغرض منه.

(1) ما بين قوسين ليس في الفتوحات، وإنما من المؤلف. حاشية في (ت) معادها: "بلغ".

(2) في الفتوحات: فشبه نوره بالمصباح.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 118. حاشية في (س، ق 222) معادها: "بلغ".

فنقول: قد صرح الشيخ بوجود الحق بذاته، ووجود العالم به، وإن كنه الحق لا يُدرك، وأنَّ الحقيقة تتصف بالوجود / بوجه وبالمدم بوجه، وبالحق بوجه [172] وبالخلق بوجه، وبالوجوب بوجه وبالإمكان بوجه، وبالقدم بوجه وبالحديث بوجه. وأنه تعالى تجلّى إلى تلك الحقيقة الكلية فانفعل عنها الهباء، وأنه تعالى تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء فقبل منه كل شيء في ذلك الهباء، وهذا الهباء هو المُسمّى بـ "العماء" في حديث أبي رزين العقيلي. قال الشيخ قدّس سرّه في الباب السابع⁽¹⁾ والسبعين ومئة:

«حقيقة الخيال المُطلق هو المُسمّى بالعماء. (فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواء من العالم، إلّا أنّ ذلك العماء هو الخيال المُحقّق)⁽²⁾ وفيه ظهرت جميع الموجودات، وهو المُعبّر عنه بظاهر الحقّ في قوله تعالى: ﴿مَرَّ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]. وانتشاء هذا العماء من نَفْسِ الرحمن من كونه إلهاً لا من كونه رحماً فقط. فجميع الموجودات ظهرت في العماء بـ "كُنْ"، أو باليد الإلهية، أو باليدين، إلّا العماء فظهوره بالنفْسِ خاصة، وكان أصل ذلك الحب. والحب له الحركة في المُحب، والنفْس حركة شوقية. فبهذا الحب وقع التنفّس فظهر النَّفْسُ، فكان العماء. فلهذا أوقع عليه الشارع اسم "العماء"، فهذا العماء هو "الحقّ المخلوق به"، وسمّي الحقّ لأنّه عين النَّفْسِ. والنَّفْسُ مبطون في المُتنفّس، هكذا يعقل، والحقائق لا تتبدّل. وحقيقة الخيال له التبدّل في كل حال، والظهور في كل صورة، فلا وجود حقيقي لا قبل التبدّل إلّا ذات الحقّ تعالى، فما في الوجود المُحقّق إلّا الله تعالى، وأما ما سواء ففي الوجود الخيالي. وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلّا بحسب حقيقته، لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي، ولهذا جاء الحديث الصحيح بتحوّله في الصور في تجلّيه لعباده. فكلّ ما سيوى الحقّ فهو في مقام الاستحالة - فما شيء سيوى ذات الحقّ على حالة واحدة - بل يتبدّل من

(1) في (ت) السادس، وهو خطأ، وما أوردها من بقية النسخ مُطابق للفتوحات.

(2) ما بين قوسين ليس في الفتوحات.

صورة إلى صورة دائماً أبداً. وليس الخيال إلا هذا، فهذا هو عين معقولة الخيال⁽¹⁾ - انتهى.

فقد صرح بأن العماء إنما سُمي خيالاً لتبدله، لا لعدم تحققه في الخارج، وكونه كالسراب. وأن ذات الحق تعالى لا يدرك كنهها، وأنه ثابت لا يتبدل. وأن هذا الخيال الذي هو العماء حق من وجه وخلق من وجه، فاندفع ما شنع به التفتازاني في الفاضحة بإبراده لوازم باطلة / من: "كون العالم خيالاً باطلاً، وعدم وجود الحق في ذاته، بل في ضمن الأفراد، وكونه تعالى عين القاذورات، وكون كنه ذاته معلوماً لكل أحد"، إلى غير ذلك مما يدل على أنه لم يصل إلى مقام روجه راحة من مراد القوم، وأنه لم يطالع الفتوحات.

وقال الشيخ فُتس سرّه في مقدمة الفتوحات: «بحر العماء برزخ بين الحق والخلق، في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا. وفيه اتصف الحق بالتعجب والتبشّش والضحك والفرح والمعية، وأكثر التعوت الكونية. فردّ ما له، وخذ ما لك، فله النزول، ولنا المعراج»⁽²⁾ - انتهى.

فإذا فهمت هذه النصوص من هذا الكلام - أعني: كلام الشيخ فُتس سرّه - فهمت معنى قوله: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»⁽³⁾، يعني عينها من وجه في مرتبة العماء والهباء والخيال، كيف شئت فقل، لأنّ الساري في تلك الحقيقة نوره تعالى، كما صرح به فيما مرّ عنه. فالوجود المبوط على الماهيات المتعين بحسبها هو الذي بانضمامه إلى الماهيات يترتب عليه آثارها المختصة بها، وقد مرّ أنه موجود في الخارج. وهذا الوجود المفاض المُنسبط هو النور المُضاف في قوله تعالى: «أَفَنُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» [النور: 35]، وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم: «اللهم لك الحمد، أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن. ولك

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 310. بصرف.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 41.

(3) في (ت) ورد: «خلق الأشياء وهو عينها»، وما أورده من (هـ)، وهو مطابق لما في الفتوحات المكية، ج 2، ص 459.

الحمد أنت قيوم السماوات والأرض ومن فيهن))، فالحصى المنصبة إلى الماهيات إنما هي حصص الوجود المفاض والنور المضاف، وهو من وجه عين الوجود الحق، ولذا سمي الحق المخلوق به، قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَاهَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الدخان: 39)، فسماه الله سبحانه 'الحق'. وقد ظهر لك بهذا التأصيل معنى قوله قدس سره في الباب الثامن والتسعين ومئة⁽¹⁾: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»، وقوله:

«إِنَّمَا الْكَوْنُ خَيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ»⁽²⁾

يعني إنما الكون الذي هو ما سوى الله تعالى خيال موجود في الخارج، مُتَبَدِّل من حال إلى حال، ومن صورة إلى صورة دائماً أبداً، وهو -أي: ذلك الخيال- حق ثابت في حقيقته، لأن حقيقته كما علمت هو النفس، وهو باطن المُتَنَفِّس الذي هو الوجود، الذي له الثبات وعدم التبديل. فباطنه وحقيقته حق ثابت لا يتبدل، وصورته خيال مُتَبَدِّل، ولهذا قال رحمه الله / في المصراع الثاني [173] من هذا البيت:

«كُلُّ مَنْ يَعْلَمُ هَذَا خَازِ أَسْرَارِ الطَّرِيقَةِ»⁽³⁾

وبالله التوفيق، ومنه الهداية لأقوم طريق، والله أعلم.

[2] [الاعتراض الثاني: التنزيه والتشبيه، وتأويل المُتشابهات]

قال [الكازروني]: الاعتراض الثاني هو أن الشيخ قدس سره قال في فرض موح عليه السلام: «إن التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين التحديد والتفديد، فالمُنزّه إمّا جاهل أو قليل الأدب»⁽⁴⁾. ثم قال: «الحق في كل خلق ظهور، فهو

(1) في الباب الثامن والتسعين ومئة* ليس في (ت). والعبارة التي تنبها وردت مرة أخرى 'سبحان الذي خلق الأشياء وهو عينها'.

(2) فصوص الحكم، ص 159.

(3) فصوص الحكم، ص 159:

'وَالْإِلَهِي يَعْلَمُ هَذَا خَازِ أَسْرَارِ الطَّرِيقَةِ'

(4) فصوص الحكم، ص 68.

يظهر في كل مفهوم. وهو أنظر عن كل مفهوم، إلا عن فهم من قال إن الله صورة الحق وهويته، وإنه يظهر في كل مظهر⁽¹⁾. وقال بعد أسطر «وهكذا من شأنه ولم يشره قيد الحق وحده ولم يعرفه، ومن جمع في معرفته بين تشبيهه وتشبيه، ووصف الحق، ووصفه بهما فقد عرفه تعالى»⁽²⁾. وقال في فصل إدريس عليه السلام: «إن الحق النور هو الخلق المنشئ»⁽³⁾. وقال في فصل إسماعيل عليه السلام.

«لا ننظر إلى الحق ونفريه عن الخلق
ولا ننظر إلى الخلق وتكسره بوى الحق
وشره ونشئه ونحن في مقعد صلق»⁽⁴⁾
وعلماء الرسوم طعوا في هذا الكلام طعنا كلياً، ومنشأ عنه العهد هذا معنى كلامه.

قلت [الترشيح]: عبارة الشيخ قلنس الله سره في فصل نوح عليه السلام «اعلم أن انتزيعه عند أهل التحقيق في الجانب الإلهي (وهي سحرة عند أهل الحقائق في الجانب الإلهي) عين التحديد والتقييد فالسر إقامه أهل وإما صاحب سره أدب ولكن إذا أطلقه وقالوا به، فالقاتل بالشرائع المؤسس إذا سره ووقف عند التزويه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب، وأكذب الحق ولرسول صلوات الله عليهم وهو لا يشعر. ويتخلل أنه في الحاصل وهو في العائب، وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض. ولا سيما وقد علم أن السنة الشرائع الإلهية بما نطق في الحق بما نطق به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول. وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه تلك اللفظ بأي لسان كان في

(1) فصوص الحكم، ص 68

(2) فصوص الحكم، ص 69. وفي الفصوص تحقيق عبيدي «وهكذا من شأنه ولم يشره»

(3) فصوص الحكم، انظر فصل إدريس وهو إدريس، ص 181 وما بعدها، ومقدمة عبيدي ص 30.

(4) فصوص الحكم، ص 91 وانظر الآخر به «وأنه في مقعد الصلق»

وصح قنك النصارى. فإن للحق في كل حق ظهوراً خاصاً. فهو الظاهر في كل مفهوم. وهو الساطع من كل فهم، إلا عن فهم من قد ¹ إن العالم صورة ² وهويته. وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر. فهو الساطع من ظهور من صور العالم سنة الروح المُستَر للصورة. فيأخذ في هذا الإنسان مثلاً خاصه وظاهره. وكفنتك كل محدود. فالحق محدود بكل حد. وصور العالم لا تصب ولا يُحاط بها ولا تُعلم حدود كل صورة منها إلا قدر ما حصل لكل واحد من صورته. فكفنتك يحفل حد الحق تعالى، فإنه لا يُعلم حده إلا من يعلم حد كل صورة. وهذا محال حصوله، فحد الحق محال.

وكفنتك من شته وما نزهه، فقد قيده وحدته وما عرفه. ومن جمع في معرفته بين الشبه والنشيه، ووصفه بانوصفين على الإجمال - لأنه بتفصيل نكث على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور - فقد عرفه مُحملاً لا على التخصيص. ولست ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، وقال الله تعالى: ﴿سُورِبَهُمْ رَبِّي فِي الْآفَاقِ﴾. [ص 53] وهو ما حرج عكس، ﴿وَلَقَدْ أَنشَبَهُ﴾ وهو عيكس، حتى يشيّن نظرياً أنه الحق، من حيث إنك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الحسية نكث. وهو نكث كالروح المُستَر لصورة جسك. والحد يشمل الظاهر والباطن منك، فإن الصورة الناقية إذا زال عنها الروح المُستَر لها لم يبق إنساناً، ولكن بقدر فيها: إنها صورة تُشبه صورة الإنسان، فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة. ولا يطلق عليها اسم الإنسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة. وصور العالم لا يُمكن رول الحق عليها أصلاً، فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حد الإنسان إذا كان حياً. وكما أن ظاهر صورة الإنسان تُشبه لها على روحها ونفسها والمُستَر بها. ككث جعل الله صورة العالم تُشبع بعلمه، ولكن لا نفقه نسيجهم لأن لا يحيط بها في العالم من الصور. فالكُل ألسة الحق، ناطقة بأشياء على الحق. ويستفاد: ﴿الْحَكَمُ هُوَ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة 2]، أي. إليه ترجع عواقب الأشياء. فهو المُنتهى والمُنشئ عليه:

هَذَا قُلْتُ مَا شَرِيهِ كُنْتُ مُقْبِلاً وَإِنْ قُلْتُ بِالنَّشِبِ كُنْتُ مُحْدِثاً

وإن قُلْتُ بالأمرين كُنت مُتَقَدِّمًا وكُنت إمامًا في المعارِف سَيِّدًا
 فمن قال بالإشفاق [قد] كان مُشركًا ومن قال بالإنفراد كان موحِّدًا / [174]
 وإياك والتَّشْبِيهَ إن كُنت ثانيًا وإياك والتَّنْزِيهَ إن كُنت مفردًا
 قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّه، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَبِيرُ﴾
 [الشورى 11] فشبه. قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبه وثنى، ﴿وَهُوَ
 السَّمِيعُ الْعَبِيرُ﴾ فنزّه وأفرد⁽¹⁾. - انتهى، والله أعلم.

[2] قال [الكازروني]: الجواب: - اعلم جعلك الله من العارفين المُكاشفين
 - أن جواب هذا الاعتراض من وجهين:

الوجه الأول: لا بدّ قبل الشروع في المقصود من تقديم مُقَدِّمَةٍ تكون مبنى
 الكلام، ومنسوبة إلى أهل السُّنة:

اعلم - حرسك الله من كلِّ مكروه - أن الأنبياء صلوات الله عليهم
 وسلامه نزّهوا الحقَّ تعالى وبالفِعل في مُبالغة كَلِيَّةٍ عظيمة، كما هو مُحَقَّق عند
 الخاص والعام أنه تعالى مُنَزّه ومُتَقَسِّم عن كلِّ شيء فيه شائبة الإمكان. ومع هذا
 التنزيه فقد بَلَّغوا عن الله تعالى ومن عند أنفسهم كلمات تدلُّ على التشبيه، مثل
 قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْنَهُ﴾ [ص: 75]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾
 [الفصص: 88]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، ﴿بَحَرْتُكَ عَلَى مَا قَرَّبْتُ فِي
 حُبِّ أَقْوَى﴾ [الزمر: 36]، ﴿وَلَوْ صَنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: 39]، ((خلق الله آدم على
 صورته))، ((قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن))، ((لا يزال عبيدي
 يتفرَّب إليَّ بالتوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره
 ولسانه ويده ورجله...))، الحديث. ومثل قوله لعبده يوم القيامة: ((مرضت فلم
 تعطني، وجعت فلم تطعمني، وعطشت فلم تسقني)). ومثل: ((يقول الله تعالى
 للنار. ﴿هِيَ أَمَلَانِي﴾ فتقول: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [ق: 30]، حتى يضع الجبار قدمه

(1) مصوص الحكم، ص 68. حاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'. وكذلك في (ها) جاء في
 الهامش 'بلغ'.

فيها)). ومثل: ((إن الله يفرح بتوبة العبد)). ومثل: سميع وبصير. و((من تقرب إلى شبرًا تقربت إليه ذراعًا، ومن تقرب إلى ذراعًا تقربت إليه باعًا، ومن أتاني بحشي أنيته هرولة)). ومثل: ((ينزل ربنا إلى السماء الدنيا)). ومثل: ((رايت ربي في صورة شاب أمرد قطط)). وأمثال هذه في الكتب السماوية والأحاديث النبوية كثيرة. فبعض العلماء أولوا المُتشابهات، وبعضهم توقفوا وأحالوا علم ذلك على الله تعالى، مع القطع والجزم بأنّه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، ولا روح ولا روحاني. وعلى كلّ تقدير فتزويه الحقّ تعالى وارد عن الأنبياء، والتشبيه أيضًا صادر عنهم، فوجب الجمع / بين التزويه والتشبيه.

[178]

إن قيل: إن أولنا أو توقفنا وأحلنا علم ذلك إلى الله تعالى مع الحزم بأنّه تعالى مُنزّه عن شائبة الإمكان ارتفع التشبيه مُطلقًا ولم يبقَ منه أثر، وبقي التزويه المُجرّد الذي ليس فيه رائحة من التشبيه، فكيف يجب الجمع بين التشبيه والتزويه؟ وإن لاحظنا التزويه⁽¹⁾ الصرف ولم نضم إليه التشبيه المحض، لزم الجمع بين النقيضين، لأنّ التزويه ينفي التشبيه، والتشبيه يرفع التزويه، والجمع بين الإتيات والنفي في أمر واحد من وجه واحد محال!

قلنا [الكازروني]: لنا في هذا الجواب ثلاثة مقامات:

الأول: لما كانت هذه العبارات التشبيهية صادرة عن الأنبياء من غير شك ولا شبهة، وجب علينا الإيمان بها سواء أولنا أم توقفنا. سئل الإمام مالك رحمه الله تعالى عن معنى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْمَرْثَى أَسْوَى» [طه: 5]، فقال: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". ونحن نعني بالتشبيه مجرد الإيمان بتلك العبارات، وليس هذا اصطلاحًا مُجرّدًا، فإنّ تلك الألفاظ تدلّ على التشبيه بلا شك. غاية ما في الباب أنّنا إمّا نؤول، أو نتوقف ونكلّ علمها إلى الله تعالى، وهذا لا يُنافي التشبيه بهذا المعنى.

المقام الثاني: هو أنّ أكابر المُحدّثين من أهل السُنّة والجماعة مثل ابن

(1) في (ها) التشبيه.

خزيمه، وابن تيمية، أي: ومن تبعهما على ذلك، بل وتقدّمهما فيه خلق كثير من أجلاء العلماء المشهورين بالعلم الرصين والذّين المتين، قد اتفقوا على عدم التأويل وعدم التوقف. وقالوا بأن اليدين والاستواء والوجه وأمثالها كلها صفات حقيقية قائمة بذات الحقّ جلّ وعلا كما يقول به سائر أهل السّنة في الحياة والعلم والقدرة والإرادة⁽¹⁾ والسمع والبصر والكلام والبقاء والتكوين من أنّها صفات حقيقية، وقائمة بذات الحقّ جلّ وعلا. ومع هذا يقولون: سمعه تعالى ليس كسمعتنا، وبصره ليس كبصرنا، وكلامه ليس ككلامنا.

وأكابر المُحدّثين والأئمة المُجتهدين، كالإمام أحمد بن حنبل يقولون: إنّ يديه ليسا كيدينا، ولكن له تعالى يداّن هما صفتان حقيقتان، / وهكذا وجهه تعالى ليس كوجهنا، ولكن له وجه هو صفة حقيقية له تعالى. وهؤلاء ليسوا مُفتردين بهذا المذهب، بل إمام السّنة وشيخ الجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه موافق لهم في هذا المعنى، لكنه في بعضها دون جميع المُتشابهات. ونحن ننقل مذهب الأشعري في تلك الصفات، فمنها الاستواء، فله فيه قولان، أحدهما: أنّه عبارة عن الاستيلاء، والثاني: أنّه صفة زائدة على الذات كالصفات⁽²⁾ الحقيقية. ومنها الوجه، له فيه قولان، أحدهما: أنّه عبارة عن الوجود، والثاني: أنّه صفة ثبوتية وزائدة على الذات. والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وسائر السلف على هذا. ومنها اليدين جعلهما الشيخ عبارتين عن صفتين ثبوتيتين وزائدتين على الذات كسائر الصفات الحقيقية، وسائر السلف والقاضي الباقلاني مُتفقون معه في ذلك. ومنها العين جعلها الشيخ صفة ثبوتية وزائدة على الذات، وتارة يجعلها البصر. ومنها القدم (بفتح القاف)، ومنها الرجل، ومنها اليمين، ومنها الجنب، جعلها كلها صفات زائدة، وهذا مذهب جميع السلف، وقد يؤولها. ولما كانت هذه الصفات صفات تشبيه وسائر السلف وأكابر المُحدّثين جعلوها كلّها حقائق زائدة على الذات، واعتقدوا ذلك، لا جرم

(1) ليست في (ت).

(2) في (ها) بالصفات. حاشية في (ت) مفادها 'بلغ'.

لو سُئِيَ هذا النوع من الصفات تشبيهاً لم تكن خارجاً عن دائرة الشرع. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزْنَجِي]: بل الصحيح من مذهب الأشعري رحمه الله تعالى عدم التأويل وإجراء جميع⁽¹⁾ المُتشابهات على ظاهرها، وهو آخر ما رجع إليه واعتمده في كتابه المُستَمَيَّ بـ الإيانة من أصول الديانة.

قال الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتابه تبين كذب المفتري على أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وابن تيمية في الفتاوى التلمرية: إن كتاب الإيانة آخر مُصَنَّفاته والمعمول عليه من بين كتبه.

قال ابن عساكر:

«أصحاب الأشعري يمتثلون ما في الإيانة أشدَّ اعتقاد، ويعتمدون عليها أشدَّ اعتماد، يشتون لله ما أثبت الله لنفسه / من الصفات، ويصفونه بما اتَّصف به في مُحكم الآيات، وما وصفه به نبيه في صحيح الروايات، ويُنزّهونه عن سمات النقص والآفات. فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم والتكييف فحينئذ يسلكون طريق التأويل، يشتون تنزيهه بأوضح دليل. وبالعون في إثبات التنزيه له والتقديس، حوقاً من وقوع من لا يعلم في ظُلم التشبيه. فإذا آمنوا ذلك رأوا أنَّ السكوت أسلم، وترك الخوض في التأويل إلّا عند الحاجة أحزم، وما مثاله في ذلك إلّا مثل الطبيب الحاذق يُداوي كل داء من الأدواء بالدواء⁽²⁾ الموافق». ثم قال: «ولنا نرى الأئمة الأربعة في أصول الدين مُختلفين، بل نراهم في القول بتوحيد الله وتنزيهه في ذاته وصفاته مُختلفين. والأشعري رحمه الله تعالى في الأصول على منهاجهم أجمعين⁽³⁾». انتهى كلام ابن عساكر مُلخّصاً.

(1) ليست في (هـ).

(2) ليست في (ت).

(3) ابن عساكر، علي بن الحسن، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، 1347، ص 388.

وعلم من قوله: "فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم"، إلخ...، أنه ليس للأشعري في المُشابهات قولان: التأويل وعدمه، قاله الأصل. بل له قول واحد وهو عدم التأويل، ولكنه إذا وجد المُجسم أولها دفعًا لاعتقاده التجسيم.

وننقل شيئًا من كلام الإبانة تيمُّمًا للفائدة، قال الأشعري رحمه الله تعالى في الإبانة:

"قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمدون. (...) وجُملة قولنا: اتَّأَنَّا نَقَرَّ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا نرد من ذلك شيئًا. (...) وَأَنَّ اللَّهَ مُسَوِّدٌ عَلَى عَرْشِهِ كَمَا قَالَ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، وَأَنَّ لَهُ وَجْهًا كَمَا قَالَ: ﴿وَرَبُّكَ وَجْهٌ لَكَ لِقَاءُ رُؤُوسٍ لِّلْكَافِرِينَ﴾ [الرحمن: 27]، وَأَنَّ لَهُ يَدَيْنِ بَلَا كَيْفٍ كَمَا قَالَ: ﴿يَدَايَ سَبُوحَتَانِ﴾ [المائدة: 64]، وَقَالَ: ﴿لَنَا خَلْقٌ يَدُنَا﴾ [ص: 75]، وَأَنَّ لَهُ عَيْنَيْنِ بَلَا كَيْفٍ كَمَا قَالَ: ﴿غَرِي يَتُوبُ﴾ [القمر: 14]. وَبَشَتْ لِلَّهِ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ، وَلَا نَنْفِي ذَلِكَ كَمَا نَفَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْجَهْمِيَّةُ وَالْخَوَارِجُ. (...) وَنَدِينُ أَنَّ اللَّهَ يُرَى بِالْأَبْصَارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا يُرَى الْقَمَرُ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ كَمَا جَاءَتْ الرِّوَايَاتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَأَنَّ اللَّهَ تَجَلَّى لِلْجِبَلِ فَجَعَلَهُ دُجًّا. / وَنَدِينُ بِأَنَّهُ يُغَلِّبُ الْقُلُوبَ، وَأَنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ. وَنُصَدِّقُ بِجَمِيعِ الرِّوَايَاتِ الَّتِي أَثْبَتَهَا أَهْلُ النُّقْلِ: مِنَ النُّزُولِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَأَنَّ الرَّبَّ تَعَالَى يَقُولُ: هَلْ مِنْ سَائِلٍ؟ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ؟ وَسَائِرُ مَا نَقْلُوهُ وَأُثْبِتُوهُ، خِلَافًا لِمَا قَالَ أَهْلُ الزَّيْغِ وَالتَّضَلُّيلِ. وَنَقُولُ فِيمَا اخْتَلَفْنَا فِيهِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِحْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَمَا كَانَ فِيهِ مَعْنَاءٌ، وَلَا نَبْتَدِعُ فِي دِينِ اللَّهِ بِدَعَا لَمْ يَأْذَنْ اللَّهُ بِهَا، وَلَا نَقُولُ عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُ. وَنَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا قَالَ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، وَإِنَّ اللَّهَ يَقْرُبُ مِنْ عِبَادِهِ كَيْفَ يَشَاءُ كَمَا قَالَ: ﴿وَمَنْ أَرَادَ إِلَهُ مِنْ سِوَى الْوَحِيدِ﴾ [ق: 16]، وَكَمَا قَالَ: ﴿ثُمَّ مَكَانًا فَتَدُلُّ

• فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَمَّا [الجم: 8، 9] (1)

انتهى ما يتعلق بما نحن فيه من كتاب الإبانة بحروفه، وفيه كفاية للمنصف.
وقد مشى على ذلك أكابر أصحابه، (2) فقد قال الحافظ ابن حجر في فتح
الباري في كتاب التفسير:

قال (3) ابن بطال: تفسير الاستواء بالعلو وهو صحيح، وهو الملعب
الحق، وقول أهل السنة، لأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو، وقال تعالى:
﴿سُبْحَنَهُ وَقَبْلَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 31]، وهي صفة من صفات
الذات (4). قال: واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل؟
وقد نقل أبو إسماعيل الهروي في كتاب الفاروق بسنده إلى داود بن علي
ابن خلف قال: كنا عند أبي عبد الله بن الأعرابي يعني محمد بن زياد
اللمخوي فقال له رجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، فقال: هو
على العرش كما أخبر. قال: يا أبا عبد الله إنما معناه استولى. فقال:
اسكت لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد. ومن طريق
محمد بن أحمد بن النصر الأزدي سمعت ابن الأعرابي يقول: أرادني
أحمد بن أبي داود أن أجد له في لغة العرب: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
بمعنى استولى، والله ما أصبت هذا. وقال غيره: لو كان بمعنى استولى لم
يختص بالعرش لأنه مُستولٍ على جميع المخلوقات. وأخرج أبو القاسم
اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري، عن أم سلمة أنها
قالت: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان،
والجحود به كفر". ومن طريق ربيعة بن عبد الرحمن أنه سئل: كيف
استوى على العرش؟ فقال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول،

[177]

- (1) الأشعري، الإبانة، ص 43-44، باختصار.
- (2) هنا صفحتان فارغتان في (س)، والنص في بداية الورقة 229أ، هو استمرار للورقة 227ب،
دون نقص أو انقطاع، وقد كتب في 227ب 'ياض'. وورد في هامش (ها) 'بلغ'.
- (3) حاشية في (س، ق 229) مفادها: 'بلغ' وقد استورد المؤلف في النقل عن ابن حجر
في فتح الباري، حوالى صفحتين.
- (4) في (ها) صفات الله تعالى.

وعلى الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلىنا التسليم". وورد مثله عن مالك. وأخرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال: كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما ورد [كذا] به السنة من صفاته. وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدثون ولا يشبهون، ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون: كيف؟ قال أبو داود: وهو قولنا. قال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا.

وأسد اللالكائي عن محمد بن حسن الشيباني قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها النضات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب، من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسر شيئاً منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وفارق الجماعة، لأنه وصف الرب بصفة لا شيء. ومن طريق الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعي ومالكاً والثوري واللبث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفات فقالوا كلهم: "أمروها كما جاءت، بلا كيف". وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الإمام الشافعي يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحد ردها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة (عليه كفر)، وأما قبل قيام الحجة⁽¹⁾ فإنه يعثر بالجهل. وأسد البيهقي بسند صحيح عن ابن عينة أنه قال: "كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت". قال البيهقي والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل.

وقال الترمذي في تفسير المائدة: قال الأئمة: نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير، منهم الثوري ومالك وابن عينة وابن المبارك. وقال ابن عبد البر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ولم يكفوا شيئاً منها، وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا من أقر بها فهو مشبه، فسناهم من أقر بها "مُعْطلة". وقال إمام الحرمين

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

في الرسالة النظامية: "الذي نرتضيه وآبنا وندين الله به عقيدة أتباع سلف الأمة للدليل القاطع أنّ إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر ديناً لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق / اهتمامهم بفروع الشريعة. وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك هو الوجه المُتَّبَع⁽¹⁾. انتهى كلام فتح الباري.

وقال الإمام الرازي في التفسير الكبير في سورة آل عمران: "المُختار: الإيمان بالظواهر وعدم التأويل"، والله أعلم.

قال [الكازروني]: المقام الثالث، هو ما ذكر في الفصل الأول في جواب الاعتراض الثالث أنّ أهل السُّنة أثبتوا الصفات الزائدة بقياس الغائب على الشاهد، وهذا الكلام قد نَقَحْنَاهُ هُنَاكَ تَنْقِيحًا كَلَمًا، بحيث صح هناك كلام الشيخ وطابق. فعلى ذلك التقدير الصفات الثماني التي هي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والبقاء أو التكوين معانٍ مُشتركة يتناوب بين الحق تعالى، وهذا القدر من التشبيه وافٍ وكافٍ. ولهذا تُسمّى المعتزلة أهل السُّنة مُشَبَّهَةً، وهذا بوساطة قياس الغائب على الشاهد الذي هو عين التشبيه. وهذا المقام أقوى وأظهر لأنّ فيه التشبيه واضح بغير شُبْهَةٍ، وكلّما ذكرنا التشبيه فهذا المعنى هو مُرادنا به لا غيره، ونحن في هذا المعنى موافقون لأهل السُّنة، (وكلّ ما ورد علينا ورد عليهم، فما هو جوابهم فهو جوابنا. وعلى هذا فالجمع بين التشبيه⁽²⁾ والتزيه من قواعد أهل السُّنة.

[حديث التحول في الصور]

الوجه الثاني من الجواب يتوقّف على تقديم مُقَدِّمة تكون أساس البناء، وهي أنّه ورد في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: ((أنّ جمعاً

(1) المغلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 13، ص 406 وما بعدها.

(2) ما بين قوسين ليس في (س). حاشية في (ت) مقادها 'بلغ'.

سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل ترى رينا يوم القيامة؟ قال: نعم، إذا كان يوم القيامة نادى مناد لاتبع كل أمة ما كانت تعبد. فيسقط في النار كل من عبد غير الله تعالى، ويبقى من كان يعبد الله من برٍّ وفاجر. فيأتيهم رب العالمين في إحدى صورة من الصور التي رآوه فيها، فيقول: ما تنظرون⁽¹⁾، فيقولون: إننا فارقنا الناس في الدنيا مع الفقر إليهم فكيف نتبعهم؟ فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك! لا نشرك بالله شيئاً. فيقول هل بينكم وبينه علامة؟ فيقولون: نعم / الساق. فيُكشَفُ عن ساق⁽²⁾. وفيه: فيرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رآوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم؟ فيقولون: نعم أنت رينا)). وهذا الحديث يُسمى "حديث التحول"، لأنه تعالى يتحول من صورة إلى صورة، وينكرونها في الصورة الأولى، ويعترفون به في الثانية. ولما كان ذات الحق تعالى مُتَقَدِّمًا ومُتَسَرِّحًا عن الصورة وعن التحول والتغير، لا جرم يكون معنى الحديث أن الذات المُقَدَّسة يجوز أن تُرى في المنام في صورة مخصوصة، وأن تتجلى في تلك الصورة في اللحظة، كما ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((رأيت ربي في صورة شاب أمرد ققط))، وفي رواية: ((في أحسن صورة)).

قال الإمام الرازي في كتاب تأسيس التقديس: "جائز أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه في المنام في صورة مخصوصة، لأن الرؤيا من تصرفات الخيال، وهو لا يتفك عن صورة مُتَخَيَّلَةٍ"⁽³⁾. ومعلوم أن الإمام من أكابر أهل السنة، فحيث جَوَّزَ هذا في المنام، فلم لا يجوز أن يجوز مثله في اللحظة، وأن تكون رؤية الله تعالى يوم القيامة، وتحوله في الصورة من هذا القيل؟ ولا مانع من ذلك شرعاً ولا عقلاً. وعلى هذا ظهور الحق في الصور بطريق التمثيل، كما أن العلم يظهر بصورة اللين، كما مرَّ سابقاً في الفصل

(1) في (ها) تنظرون.

(2) «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» [القلم: 42].

(3) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص 119.

الأول، في الجواب عن السؤال الخامس، فنذكره. فظهور الحق في الصور تشبيه، وتجرده ووجوب وجوده تنزيه، والجمع بينهما متصور، وليس بمحال. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: لنذكر جملة من أحاديث التجلي في الصور تنميًا للفائدة، منها: ((إذا كان يوم الجمعة نزل الله تبارك وتعالى من عليين على كرسيه...))، وفيه... ((... ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسيه)).

ومنها: ((إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه، وإن ربه بين وبين القبله)). ومنها حديث زينب أم المؤمنين: ((زوّجني الله من فوق سبع سموات)). ومنها حديث: ((إذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة))⁽¹⁾. ومنها عند البخاري في "التوحيد" من حديث أبي سعيد: ((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته / التي رآه فيها أول مرة))، ومن [178] حديث أبي هريرة في الرقاق: ((فيأتيهم الله في غير صورته التي يعرفون))، ثم قال بعده: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون)). وعند مسلم من حديث صهيب: ((فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون))، ثم قال بعده: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون...)).

ومن حديث جابر بن عبد الله: ((يقولون: حتى ننظر إليك، فيتجلى لهم يضحك)).

وعند الحاكم من حديث أبي سعيد: ((ثم يتبدى الله لنا في صورة غير صورته التي كنا رأينا فيها أول مرة)).

ومن حديث ابن مسعود: ((فيتمثل لهم الرب العالي، فيأتيهم...))، وفي رواية أخرى له: ((ثم يتمثل الله للخلق فيلقاهم)).

وعند البيهقي وغيره من حديث أبي هريرة: ((جاءهم الله فيما شاء من هيئة)).

(1) في (هـ) زيادة: "وفيه مقال للحفاظ".

وعند الترمذي من حديث ابن عباس، وحسنه: ((أنا في الليلة ربي في أحسن صورة)).

ومن حديث معاذ بن جبل وصححه: ((فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة)).

وعند الطبراني من حديث جابر بن سُمرة: ((إن الله تجلّى لي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي هريرة: ((رأيت ربي في منامي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي رافع: ((رأيت ربي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي أمامة: ((أنا في ربي في أحسن صورة)). ومن حديث أبي عبيدة ابن الجراح: ((رأيت ربي عز وجل في أحسن صورة)).

ومن حديث عبد الرحمن بن عساكر الحضرمي: ((وما لي لا أكون كذلك، وقد تبدى لي ربي في أحسن صورة))، جواباً لمن قال: ما رأيك أسفر وجهها منك الغداة.

ومن حديث ثوبان: ((إن ربي عز وجل أنا في الليلة في أحسن صورة)).

ومن حديث ابن عباس: ((رأيت ربي في صورة شاب له وفرة))، قال الحافظ السيوطي عن أبي زرعة الرازي: إنه حديث صحيح. وفي أكثر هذه الأحاديث ليس ذكر^(١) المنام فتحتمل أنه رآه يقظة.

وعند البخاري في أول كتاب 'الاستئذان' عن أبي هريرة: ((إن الله خلق آدم على صورته)). وعند مسلم عنه: ((إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته)). وعند الطبراني في السنة عنه: ((إذا قاتل أحدكم فليشق الوجه، / فإن الله خلق آدم على صورة وجهه)). وعند الدارقطني عنه: ((إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه، فإن وجه الإنسان على صورة الرحمن)). وعند ابن أبي عاصم أيضاً في السنة، والطبراني من حديث ابن عمر بسند رجاله

(١) في (س) ذلك.

ثقات: ((فإن الله خلق آدم على صورته)). إلى غير ذلك مما بطون استنبطوها ويتعلّر استقصاؤها، فقد بلغت الأحاديث الناطقة بتجلّي الحق تعالى في الصورة مبلغ التواتر لمن تتبّع الأحاديث، والله اعلم.

قال [الكازروني]: وبعد ما تقرّرت هذه المُقدمة فلنشرع في الحواب والله الموفق والمُعِين:

لما كان التنزيه تميّزًا، لهذا كان تحديدًا وتقييدًا. وحيث إنّ الذات كما تقرّر مبدأ جميع الأحكام والآثار، ولها وجه العينية بالنسبة إلى الأشياء، ولها أيضًا وجه الغيرية. ووجه العينية تشبيه، ووجه الغيرية تنزيه، وفي الواقع إنّهُ غير من وجه وغير من وجه، لا جرم كان التنزيه فقط تحديدًا وتقييدًا، والشبه فقط أيضًا تحديدًا وتقييدًا، وكلا الطرفين إقراط وتفريط. وكمال الاعتدال هو أنّ نسبة الذات من حيث هي تنزيه، ومن حيث العينية تشبيه، بحيث لا يكون هذا مانعًا من ذاك، ولا ذاك من هذا. فإنّ⁽¹⁾ المُنزّه الصرف إن علم هذا المعنى أو لم يعلم، وجرّد التنزيه عن التشبيه، فهو قليل الأدب، والتشبيه الصرف الحائلي عن تنزيه كفر وضلال. وعلى هذا فالحقّ المُنزّه من حيثية الذات واجب الوجود من حيث تحرّده عن المظاهر واستغناؤه الذاتي عما سواه، والحقّ المُشبه من حيث انمية وظهوره في المظاهر ومعيّته ومبدئته. ولا ينبغي أن يُرى الحقّ من حيث إنّهُ من الآثار والأحكام⁽²⁾ ومُقارن وغير مُباين، أنّه مُعرّى عن الخلق، لأنّه من تلك الحسبية مُستجن في تلك الآثار والأحكام بموجب ﴿وَهُوَ مُفَكَّرٌ إِنْ مَا كُنْتُ﴾ [الحديد: 4]، وأنّه ظاهر بتلك الأحكام والآثار ظهور نور الشمس باللوان المرابي من ما قرّناء سابقًا، وأن لا يُمكس ما هو غير الحقّ من كل الوحوه، بل يُمكس ما هو غير من وجه وعين من وجه، وذلك الموجود الخارجي، فيحمل كسوة / الحقّ من حيث العينية حتى لا يصير غير الحقّ كسوة الحقّ. وإذا مقلت ذلك فسرّه من

(1) في (هذا مادد).

(2) جملة: "من حيث إنّهُ من الآثار والأحكام" مُكرّرة في حديثه (ص، ق 1212) ومرة (ها مُكرّرة ومنطرب عليها).

حيث الذات المُضَرَّة عن الكيف، وشبهه من حيث المعية والمُقارَنة ومبدئيته لسائر الأحكام والآثار، وبهذا تصير قائماً في مقعد صدق لا في مقعد كذب، لأنك بينت الواقع في نفس الأمر. فإذا فعلت ذلك سواء كنت في جمع العينية أو في فرق الغيرية فإنك لا يُعَيِّك ضرر ديني. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قول الشيخ قلنس الله سره:

«وَلَا تُنْظَرُ إِلَى الْحَقِّ

وَتُفَرِّدُهُ عَنِ الْخَلْقِ

وَلَا تُنْظَرُ إِلَى الْخَلْقِ

وَتُكْفَرُهُ بِوَيِ الْحَقِّ»⁽¹⁾

فحمل في المصراع الأول: الخلق كسوة الحق، وفي الثاني: الحق كسوة الخلق. فترجمة الأصل للمصراع الثاني غير موافق لمراد الشيخ، لأنه جعل الخلق كسوة الحق، وهو معنى المصراع الأول. وأما المصراع الثاني فالحق هو الظاهر بصور الخلق، إذ لا ظهور للأكوان إلا بالوجود الظاهر لذاته، فلتعينه بمقتضى استعدادات الأعيان الثابتة صار خلقاً لمعروض⁽²⁾ التعيين. فالتعيين بالتعيين الحادث المُقَيَّد إنما ظهر بالوجود الحق، وفي الوجود الحق. فالظهور للحق بالذات وللخلق لظهوره به وفيه. فالظاهر المطلق كسوة الظاهر المُقَيَّد دون العكس، لامتناع انفكاك المُقَيَّد عن المطلق، والله أعلم.

[3] [الاعتراض الثالث: أبو سعيد الخراز لسان من ألسنة الحق]

قال: الاعتراض الثالث، إنه قال في قصص إدريس عليه السلام: «قال أبو سعيد الخراز رحمه الله تعالى، وهو وجه من وجوه الحق، ولسان من ألسنته،

(1) فصوص الحكم، ص 93. والشرط الثاني من البيت الأول مع الشرط الأول من البيت الثاني لسان من ألسنته (مر، ق 232 ب).

(2) في (ها) لمعروض.

إنه: "لا يُعرف الله إلا بجمعه بين الأضداد" (ثم قال): وهو المُسمى بأبي سعيد الخراز وغيره من أسماء المُحدثات⁽¹⁾.

[3] الجواب: قد تقرّر فيما سبق أنّ البارئ تعالى من حيث إنه مبدأ الآثار والأحكام له وجه خاص بالنسبة إلى كل ماهية من الماهيات، ليس ذلك الوجه بالنسبة إلى غيرها، فأبو سعيد الخراز وجه من وجوه الحق بلا شك ولا ريب، وفي الحديث الصحيح: ((إذا قال الإمام: "سمع الله لمن حمده"، فقولوا: "ربنا لك الحمد"، فإن الله تعالى قال على لسان عبده "سمع الله لمن حمده"))). وهذا حديث نبوي، صلى الله عليه / وسلم، يُخرّج ما تقرّر سابقاً من كون الحق تعالى مبدأ جميع الآثار، ولكن مبدئيه لكل شيء بحسب ذلك الشيء، مثل ظهور التور بحسب الألوان، والصور بحسب المرايا، لأنّ اختلاف مُقتضيات الماهيات سبب تنوعها واختلاف المبدأ، وذلك بمنزلة الآلة.

وفي هذا المقام الذي يُقال له: "قرب الفرائض" العبد يكون آلة الحق، لأنّه تعالى يقول على لسان العبد ويرى بعينه ويقتل بيده، وهكذا سائر القوى والحوارج، أي: كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]، وقوله: ﴿فَتَلَوْتُمْ بِمُذُنُوبِكُمْ أَفَرَأَيْتُمْ أَفْعَاةً يُبْعَثُونَ﴾ [التوبة: 14]، ﴿إِنْ تَبَيَّنَ بِآيَاتِنَا أَنَّهُ مُبَاطِلٌ أَفَتَعْبَأُونَ بِهِ﴾ [الفتح: 10]، قال الله على لسانه⁽²⁾ إلى غير ذلك. وهذا بخلاف قرب التوافل كما في حديث: ((فبي يسمع وبني يبصر)) إلى آخره... حيث إن الحق فيه آلة للعبد.

وعلى هذا فأبو سعيد الخراز لسان من السنة الحق. وأما قول أبي سعيد: "لا يُعرف الله إلا بجمعه بين الأضداد" فمعناه أنّ ذات الداري تعالى من حيث هي واحد [كذا] من جميع الوجوه، وليس فيها حبيّة دون أخرى، ووحدة دون أخرى، كما تقول الفلاسفة. ونحن معهم إلى هذا الموضع مُتفقون، ولخلاف واقع بيننا وبينهم فيما بعد هذا، فإنّ الصفات عندهم عين الذات وحوادثها

(1) فصوص الحكم، ص 77.

(2) في (هـ) على لسان عبده.

ومفهوماً، وعندنا عين الذات وجوداً فقط، وإنها غيرها مفهوماً. وعد الأشاعرة زائدة على الذات وجوداً ومفهوماً. فطريقتنا وسط بين طريقي الفلاسفة والأشاعرة، وخير الأمور أوسطها.

وحيث إن ذات الباري تعالى واحد من جميع الوجوه، فهو أول وآخر من جهة واحدة، وظاهر وباطن من جهة واحدة، وإن كانت أوليته تعالى بالنسبة إلينا من وجه وآخرته بالنسبة إلينا من وجه آخر، وكذلك ظاهريته وباطنيته. وحيث إن الأول بالنسبة إليه عين الآخر، والظاهر بالنسبة إليه عين الباطن، لا جرم كان جامعاً بين الأضداد. وهذا المعنى لا يتصور في غيره تعالى، لأن هذه الحقيقة [181] فيما عداه مفقودة، ولهذا قال / الشيخ قُدس سرّه في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات: «قال أبو سعيد الخراز: ما عرفت الله تعالى إلا بالجمع بين الأضداد. ثم تلا: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، يريد من وجه واحد، لا من نسب مختلفة كما يراه أهل الفكر من علماء الرسوم»⁽¹⁾.

☆ وأما معنى قول الشيخ قُدس سرّه: «إن الحق هو المُسمى بأبي سعيد الخراز وغيره من أسماء المُحدثات»⁽²⁾ هو أن الموجود الخارجي كما تقرر سابقاً عبارة عن شيتين: الماهية ومبدأ الأحكام والآثار المُقارن للماهية، وأن الماهية من حيث ذاتها ليس لها وجود، وأن الموحود نفس المبدأ، كما أن ألوان المرايا ليس لها وجود في ذلك الجدار الذي سبناه الخارج فيما سبق، وأن الذي هو مُحقق الوقوع على الجدار إنما هو مُجرد النور لا غير، وإن كان النور في رأي العين مُنصبّاً واقعاً على الجدار. لا جرم أن المُسمى والمشهود والموجود هو "نفس المبدأ"، لكن من حيث تقيده وتعددّه وتمييزه بآثار كل ماهية، ولهذا اختلفت الأسماء وكثرت من أجل اختلافات⁽³⁾ الماهيات وكثرتها، فافهم ولا تروهم!

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 184.

(2) فصوص الحكم، ص 77.

(3) في (ها) اختلاف. ورد في هامش (ها) "بلغ".

[4] [الاعتراض الرابع: التشبيه والتنزيه - الظاهر والباطن]

الاعتراض الرابع: إنه قال في فضل نوح عليه السلام:

«لو أن نوحًا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، فدعاهم جهارًا، ثم دعاهم إسرارًا، ثم قال: ﴿اسْتَعْمِرُوا بَنِيكُمْ إِنَّكَ كَانَتْ مَعَارًا﴾ [سوح: 10]، وقال: ﴿إِنْ دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا * لَمْ يَزِدْهُمْ مَعْلَفًا إِلَّا يَزَارًا﴾ [سوح: 5، 6]، وذكر عن قومه أنهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم. وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يُصفي إلى الفرقان»⁽¹⁾.

ثم ذكر الشيخ كلامًا حاصله لو أن نوحًا جمع في دعوته بين التشبيه والتنزيه، كما جمع محمد صلى الله عليه وسلم في آية: ﴿لَبَسَ كُتَيْبٌ...﴾ [الشورى: 11]، لقبلوا وأجابوا دعوته كما أجابت أمة محمد صلى الله عليه وسلم محمدًا، فإنه شبه ونزه في آية، بل في نصف آية، على تقدير أن يكون الكاف غير زائدة. / فإثبات المثل تشبيه، ونفي مثل المثل تنزيه. فما دعا (1181) محمد قومه ليلاً ونهارًا بل، دعاهم ليلاً في نهار، ونهارًا في ليل، يعني شبه في سره ونزه في تشبيه.

وقال في فضل إلياس عليه السلام في قوله تعالى: ﴿لَوْ تَوَيْنَ﴾ لك ﴿حَقٌّ تَوَيْنَ يَشَدَّ مَا أُولَى رُسُلُ اللَّهِ أَكْفَى أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْمَلُ رِسَالَتُهُ﴾ [الأنعام: 124]، فله وجهان: أحدهما: أن يكون رسل الله مبتدأ، والله خبره، وقوله: «أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْمَلُ رِسَالَتُهُ» خبر مبتدأ محذوف أي: هو أعلم. والثاني: أن يكون الله مبتدأ،

(1) لفصوص المحكم، ص 70. وقد وردت بداية الانقياس في (ت) كذا: «وَأَنَّ نُوْحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ جَمَعَ...» وما أثبتناه من بقية النسخ، وهو الموافق لغير الفصوص المطبوع تحقيق عفيفي.

وأعلم خبراً. وعلى الوجه الأول "رسل الله الله". وعلى الثاني غيره، وهذا هو التشبيه في التنزيه والتنزيه في التشبيه⁽¹⁾.

[4] الجواب: - أعلم جعلك الله من الورثة المُحمديين - أن اعتراض الناس في هذا المقام على الشيخ قدس الله سره ناشئ عن عدم الاطلاع على كلام قدماء أهل السنة والجماعة، لأن هذا المعنى الذي أشار إليه الشيخ قدس الله سره قد صرح به أكابر أهل السنة، من جملتهم الإمام فخر الدين الرازي، فإنه قال في كتابه تلخيص التلخيص:

"إن المُشابهات صارت شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات والنبوات والشرائع. أمّا الإلهيات فربّ شخص آمن بالقرآن، وقد اعتقد في الباري اعتقادات باطلة مثل التجسيم والتشبيه، ووصفوه بأوصاف تُنافي الألوهية. وأمّا النبوات فربّ شخص عارف بوجوه التنزيه وقد اتخذ المُشابهات مطعنة في النبوة، ويقول: إن هذا الشخص المُدّعي النبوة لو كان رسولاً أو نبياً كان أول مراتبه أن يعرف ربه، وحيث إنه لم يعلم ربه ووصفه بصفات المُحدثات امتنع كونه رسولاً أو نبياً. وأمّا الشرائع فربّ شخص قد علم طهارة الرسول صلى الله عليه وسلم من الجهل بالله، ولكن قال: إن القرآن قد بُدّل وغُيّر، لأن الله تعالى يقول في القرآن إنه: هدى وشفاء وبيان وحكمة، ومعلوم بالضرورة أن المُشابهات (أسباب عظيمة لفساد الخلق، وغايتها أنا نحمل أكثر المُشابهات)⁽²⁾ على أنه تعالى تكلم بالمجاز كما أولوها بالمعاني المجازية. ولكن إذا كان المُتكلم بالمجاز موجعاً للقول / الباطل والاعتقاد الفاسد كان واجباً عليه التصريح بما يدفع تلك الأوهام الفاسدة. وليس في القرآن ما يدل على التنزيه بطريق التصريح إلا قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، ودلالته على التنزيه ضعيفة. كان مُراد الإمام بضعف الدلالة تعقّب

[١١١ب]

(1) فصوص الحکم، ص 182. ورد في فصوص الحکم: "فأله أعلم" موجهة له وجه بالحرية إلى رسل الله، وله وجه بالابتداء إلى «أَعْلَمُ حَيْثُ يَحْمَلُ بِمَكَاتِهِ» [الأنعم 124]. وكلا الوجهين حفيقة فيه، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه، وبالتنزيه في التشبيه.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

ـ «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى: 11]، مع وجود الكاف، لأن المعنى مع وجوده: "ليس مثل مثله شيء". ثم قال الإمام [الفخر الرازي]: وقد ذكروا أمواعاً من الفوائد في إنزال المُتشابهات، ثم عدّ تلك العوائد وقال في الفائدة التي هي آخر الفوائد، وقال: إنها أقواها: إنه لَمَّا كَانَ الْفَرْدَانِ مُشْتَمِلًا عَلَى دَعْوَةِ الْخَوَاصِّ وَالْعَوَامِّ، وَعُقُولِ الْعَوَامِّ⁽¹⁾ لَا تَقْوَى لِإِدْرَاكِ الْحَقَائِقِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُحْفَظَةِ، فَكَلَّ أَحَدٌ مِنَ الْعَوَامِّ إِذَا سَمِعَ بَيِّنَاتٍ مُوجِدَةٍ لَيْسَ بِجَسَمٍ وَلَا بِمُتَحَيِّزٍ وَلَا مُشَارٍ إِلَيْهِ ظَنَّ أَنَّهُ عَدِمَ مُحَضَّرٍ، فَوَقَعَ فِي التَّمْطِيلِ! فَكَانَ الْأَصْلَحُ لِلْعَوَامِّ أَنْ يَخَاطَبُوا بِالْعَاظِ دَالَّةٍ عَلَى بَعْضٍ مَا يُنَاسِبُ مَا يَتَخَيَّلُونَهُ، وَتَكُونُ مَخْلُوطَةً بِمَا يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّ الصَّرِيحِ⁽²⁾. إِلَى هَذَا تَرْجُمَةُ كَلَامِ الْإِمَامِ فَخْرِ الدِّينِ رَحِمَهُ اللَّهُ.

واقصر الإمام حجة الإسلام الغزالي في كتابه إلبام العوام من علم الكلام على هذه الفائدة في إنزال المُتشابهات لا غير. وعلى هذا فكلام الشيخ قُتُسَ لله سرّه عين⁽³⁾ هذا المعنى، ولكن لَمَّا وَقَعَ فِي أَسْلُوبِ التَّعْبِيرِ مُغَايِرَةً، تَوَقَّمَ الْقَاصِرُونَ عَنْ إِدْرَاكِ مَعْنَى كَلَامِهِ أَنَّهُ خِلَافُ الصَّوَابِ. وَحِينَئِذٍ فَالْتَشَبِهَ الَّذِي جَوَّزُوهُ لِفَهْمِ الْعَوَامِّ هُوَ مَا قَالَ الشَّيْخُ قُتُسَ سرّه من أَنَّ نَوْحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ جَمَعَ بَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّنْزِيهِ وَدَعَا قَوْمَهُ إِلَيْهِمَا مَعًا أَجَابُوهُ.

وبإيانه يطلب بسطًا وتفصيلًا:

فليعلم أَنَّ قَوْمَ نَوْحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانُوا مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ. وَعِبَادَةُ الْأَصْنَامِ نَوْعَانِ:

الأول: كَانُوا عَلَى كِمَالِ التَّنْزِيهِ بِحَيْثُ وَصَلُوا فِيهِ إِلَى مَرْتَبَةِ الْإِفْرَاطِ، وَكَانَ عِبَادَتُهُمُ الْأَوْثَانِ بِسَبَبِ كِمَالِ تَنْزِيهِهِمْ. بَيَانُهُ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ: إِنَّ عِبَادَةَ صَانِعِ الْعَالَمِ وَاجِبَ عَلَيْنَا، وَلَكِنْ حَيْثُ إِنَّهُ فِي كِمَالِ التَّنْزِيهِ لَيْسَ لَنَا أَهْلِيَّةَ عِبَادَتِهِ وَلَا

(1) 'وعقول العوام' ليست في (هـ).

(2) فخر الدين الرازي، أساس التقييس، ص 247 وما بعدها، وهو بالمعنى وفيه بعض التعبير والشرح. ربما ترحمه البَرَزَنْجِي من بعض الكارروبي الفارسي ولم يعمل النص العربي من كتاب الرازي؟

(3) ليست في (س)، (م)، وكتب في هامش (هـ) 'لعله من أو غير'.

صلاحيّتنا لها، فنحن نعبد الملائكة لأنهم مُقَرَّبون إليه. وحيث إنّنا لا نرى الملائكة / يتعذّر علينا عبادتهم، فنحن نعبد الكواكب فإنّها هياكل الملائكة وأجسادها، [1182] وكلّ من تقرب إلى جسد شخص فقد تقرب إلى روحه. وحيث إنّ المعبود يجب أن يكون منظور العابد دائماً بحيث كلّما أراد أن يُشاهده أمكنه ذلك، والكواكب قد تكون طالعة وقد تكون غارية، وإذا غربت لم يُمكن مُشاهدتها، اتّخذوا لكلّ كوكب صنماً يكون مُشاهدًا لهم دائماً نيابة عن الكواكب. فالغرض من عبادتهم الصنم عبادة الكوكب، ومن عبادة الكوكب عبادة المَلَك، ومن عبادة المَلَك عبادة صانع العالم. فهذا المذهب كما ترى ناشئ عن كمال الإفراط في التنزيه.

والنوع الثاني: كانوا⁽¹⁾ في كمال الانهماك والاستغراق في مُلاحظة الأجسام والجسمانيات بحيث لم يكونوا يتصوِّرون المُجرّدات، بل كانوا يُحيلون وجود المُجرّدات، كالمُجمّعة في ملتنا. وهؤلاء أيضاً نوعان:

الأول: قائلون بوجود صانع العالم، ولكن من كمال التجسيم كانوا يقولون: إنه جسم نوراني في كمال العظمة، وأنّ الملائكة أنوار مُختلفة في الصغر والكبر، فاتّخذوا صنماً في غاية العظم وزيّنوه بأنواع الجواهر والمعادن، وجعلوه تمثال صانع العالم. واتّخذوا أصناماً آخر مُختلفة في الصغر والكبر وحملوها تماثيل الملائكة. وكانوا يعبدون الأصنام، والغرض عبادة صانع العالم. والقرآن المجيد قد أخبر عن حال هاتين الطائفتين، وهو قوله: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوهُمْ إِلَى اللَّهِ وَرُفَعٍ﴾ [الزمر: 3].

والنوع الثاني: كانوا مُعطلين، وما كانوا قائلين بوجود صانع العالم، تعالى وتقدّس، وينسبون التأثير في عالم العناصر إلى الكواكب لا غير. وكانوا عالمين بعلم النجوم وأحكامها وخواصها إلى الغاية، فوضعوا الأرصاد، ولاحظوا مُلاحظات عديدة، واتّخذوا لكلّ كوكب صنماً ليكون طلسمًا في تأثير الأمور، ورتّبوا لكلّ طلسم بخورات مخصوصة على كيفيات مخصوصة، وعزائم

(1) لبست في (ت).

مخصوصة في أوقات مخصوصة. وكانوا إذا راهوا تلك المناسبات ظهرت / آثار (182) عجيبة من الطلسمات وغيرها. وكانوا يعبدون تلك الأصنام، وكان القصد منها عبادة الكواكب. وكانوا يعتقدون الكواكب آلهة العالم، وأن الشمس إله الآلهة ﴿سُحَدَ رَبِّكَ رَبِّ الْمَرْءِ عَمَّا يَصِفُوكَ • وَسَلَّمْ عَلَى الرَّسَلِ وَلَقَدْ فِي رَبِّكَ الْكَلِمَ﴾ [المافات: 180-182].

فعلم أنّ عبدة الأصنام ثلاثة أنواع: النوع الأول: كفروا من الإفراط في التنزيه، والثاني: من كمال الإفراط في التجسيم، والثالث: من كمال البلاء والاستغراق في التجسيم صاروا مُعْظَلَّة. والظاهر أن قوم نوح عليه السلام كانوا الثلاثة الأنواع. ولما كان في علم الله القديم أنّ قوم نوح لا يؤمنون، ويموتون على الكفر والضلال، لا جرم قدر أن تكون دعوة نوح على هذا الوجه ليزدادوا ضلالاً، كما قال تعالى: ﴿لَمْ يَدْعُهُمْ فَلَا يَرَارًا﴾ [نوح: 6]. فكان نوح تارة يدعو إلى التنزيه فقط فيفرّ منه المُشَبِّهون منهم، وتارة يدعو إلى التشبيه فقط فيفرّ منه المنزّهون منهم، وكان هذا من مكر الله بهم، لقوله تعالى: ﴿يُنِزِلُ بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: 26]، نعوذ بالله من مكر الله. فلو كان نوح عليه السلام يجمع في كلام واحد بين التنزيه والتشبيه كان كلّ من المُشَبِّهين والمنزّهين سمع منه ما يُناسب خياله، كما مرّ سابقاً عن الإمام الرازي، فكان سبب سماع ذلك المناسب لخياله يُقبل عليه ولا ينفر منه، ويُقبل منه ما جاء به. فلما لم يجمع لم يؤمن به إلا جماعة قليلة، فلو جمع نوح بين الأمرين كما جمع محمد صلى الله عليه وسلم في كلام واحد، مثل آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] لآمنوا كما آمن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، حيث آمن به الجميع.

ثم إنَّ طائفة منهم كان مُقتضى فطرتهم التنزيه المحض، ضلّوا بعد الإيمان به كالمعتزلة، لكن لم يبلغ ضلالهم إلى الكفر، فخلصوا من ورطة الكفر ودخلوا في رنقة⁽¹⁾ الإسلام، ودخلوا في سلك أمة الإجابة. وطائفة اقتضت فطرتهم

(1) في (ت) يُمكن أن تقرأ الكلمة أيضًا 'رنقة' لأنّ السّاح وضع نقطة تحت التاء ومعنى الكلمتين متقارب فالريقة هي العروة، والرنقة تعني الصم والشّد

التشبيه المحض ضلوا بعد الإيمان به، لكن لم يبلغ بهم ضلالهم إلى الكفر⁽¹⁾ كذلك كالمُشَبَّه. فخلصت الطائفتان من الكفر ودخلوا في الإيمان. / ولكنهما دخلتا في البدعة بقدر مبلهما إلى أحد الطرفين. ولا شك أن شر البدعة بالنسبة⁽²⁾ إلى شر الكفر شر قليل، بل هو خير عظيم، وإن كان بالنسبة إلى خير الإسلام خير قليل.

وطائفة كانت فطرتهم في كمال الاعتدال مثل أهل السُّنة والجماعة، فلما رأوا أن محمداً صلى الله عليه وسلم جمع في دعوته بين التنزيه والتشبيه، علموا سرّ ذلك ووضّعوا كل شيء في محله. وعلموا أن سرّ التشبيه أن لا يقع أولو الطبع الجامد في التعطيل، فإنّ ضرر التشبيه أقل من ضرر التعطيل بما لا يتناهى. وطائفة أخرى كانوا من أكابر أهل السُّنة الجامعين بين النظر والاستدلال، والكشف والحال، علموا أن فائدة إنزال المُتشابهات ليس ما ذكر من دفع التعطيل فقط، لأنّه موجب لنسبة الأنبياء إلى إظهار غير الواقع في صورة الواقع، وهذا أمر شنيع، ولا سيما في الإلهيات، بل هذه الفائدة المذكورة مقصودة تبعاً وعرضاً، والمقصود أولاً وبالذات بيان صفاته تعالى وتجلياته. فإنّ الصفات نوعان: صفات تشبيهية وصفات تنزيهية، والعقل بمُجرّد فكره ونظره إنّما يصل إلى التنزيه ولا يصل إلى التشبيهية. فكان بعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لإظهار أمور يقصر العقل عن إدراكها بمُجرّده إذا خلى ونفسه، كالأمور المُتعلّقة بالمعاد في الحشر والنشر والجنة والنار، وكتعيين العبادات النافعة في الآخرة والمعاصي الضارة في الآخرة، وكالصفات التي اتّصف بها في نفس الأمر: كالسمع والبصر والكلام وغير ذلك، ولهذا كان أكثر أكابر أهل السُّنة والجماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كما مرّ بيانهم ذهبوا إلى أن المُتشابهات صفات حقيقة لله تعالى زائدة على الذات، كما تقدّم هذا في الصفات. وأما التجليات فحيث تبيّن لك في المُقدمات السابقة التوحيد الذاتي بالأدلة وصرّب الأمثلة، لا جرم علم أن جميع العالم صور تجلياته، كما فهم ذلك من

(1) في (س) الكون.

(2) ليست في (س).

حديث التحول، أي: ومن بقية الأحاديث التي سردناها فيما مرّ. وعلى هذا فإيراد
[١٨٥] المُتشابهات مُطابق / لنفس الأمر، وبيان للواقع.

وليست الفائدة دفع التعطيل فقط حتى يلزم كذب الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام، أي: بإيراد غير الواقع في صورة الواقع لضرورة دفع التعطيل، بل
المقصود منها أولاً وبالذات بيان هذا النوع من الصفات. غاية ما في الباب أنّ
لها فائدة أخرى هي لازمة للمقصود الأصلي، هي أيضًا مقصودة لكن ثانياً
وبالعرض، وهي الاحتراز عن وقوع العوام في التعطيل. ولو كان مُراد الحق
تعالى معرفته بالصفات التنزيهية (فقط لكان في العقول كفاية، لأنّ أكثر عقول
العلماء والحكماء مُنطبق على القول بالصفات التنزيهية)^(١) ولم يكن حاجة إلى
بعثة الأنبياء عليهم السلام في الإلهيات، بل كانت العقول السليمة في الإلهيات
مُستغنية عنهم، وأنما كان يحتاج إليهم في الشرائع وأمور المعاد فقط. ولا شك
أنّ الإلهيات أعظم وأشرف أجزاء النبوة، وحيث إنّ الرسل عليهم الصلاة
والسلام أتوا في الإلهيات بأمور لا يصل إليها العقل بمُجرده، علّم أنّ تلك
الأمور من الإلهيات معرفتها واجبة في العلم بالله تعالى.

هذا غاية الكلام في هذا المقام. وأنا باقي كلام الشيخ فُتس سرّه في هذا
الاعتراض، فالجواب عنه في غاية الدقة، ويحتاج فيه إلى تقديم مقدمات تكون
سبباً لسهولة فهمه. والله الموفق والمعين.

مُقدمات

الأولى: الكلام في معنى القرآن نوعان^(٢):

أحدهما تفسير^(٣) وهو راجع إلى مدلول الألفاظ من حيث اللّغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان والبدیع وسبب النزول، وهذا النوع هو المقصود أولاً

(١) ما بين قوسين ليس في (س).

(٢) حاشية في هامش (ها) 'بلغ'.

(٣) كلمة "تفسير" ليست في (ها).

وبالذات. وكلٌّ من نفى هذا المعنى، الذي هو التفسير، وادّعى أنَّ للقرآن معنى غير هذا، وأنَّ هذا المعنى ليس مُرادًا فهو مُلحد وزنديق بلا شك ولا ريب.

والنوع الثاني: تأويل بلسان أهل الإشارات وهو طريق المُحقِّقين من العلماء والأولياء، ولكن له شروط:

الأول: أن يعتقد المعنى الظاهر الذي سَمَّيناهُ تفسيرًا ويعلم أنه المقصود بالذات⁽¹⁾.

الثاني: أن لا يكون المعنى التأويلي مُخالفًا لقواعد العربية، ولو كان / بعيدًا مُتكلِّفًا. (184)

الثالث: أن لا يُنافي الضروريات الدنيئة عند العلماء الذين لهم فهم واطِّلاع تام، وإن كان عند من لا فهم له ولا اطِّلاع يرى مُخالفًا.

الرابع: أن يكون مؤول ذلك⁽²⁾ صاحب ديانة وأمانة مثل الشيخ الجليل روزبهان في كتابه عرائس التأويل، والشيخ أبي عبد الرحمن السلمي في كتابه حقائق التأويل، والشيخ أبي الحكم ابن برجان، والشيخ محيي الدين ابن العربي قَسَّ الله سرَّه العزيز. بخلاف ما إذا كان صاحب فلسفة كالشهاب [السهروردي] المقنول صاحب الألواح والهيكل وحكمة الإشراق، أو زندقة مثل المجريطي⁽³⁾ صاحب رسالة إخوان الصفا، أو باطنيًا أو حروفيًا مثل أصحاب فضل الله الحروفي، أو نطقيًا كأصحاب محمود السنجاني الكيلاني⁽⁴⁾، ونحوهم.

فإذا تحقَّق [كذا] هذه الشروط فالتأويل مُسَلَّم وإلا فلا. ولهذا قال مولانا سعد الدين الفتازاني في شرح العقائد: "فأما ما يذهب إليه بعض المُحقِّقين من أنَّ النصوص على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف

(1) ليست في (س).

(2) بدلًا من "مؤول ذلك"، ورد في (هـ) المؤول.

(3) في (س) "المخريطي". وفي (ت) "مجريطي".

(4) في (س): الكيلاني، الكيلاني أصح (ت. 831هـ) وهو تلميذ فضل الله الأسترابادي الحروفي (ت. 796هـ).

لأرباب السلوك، يُمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المُرادَة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان⁽¹⁾. هذا معنى كلامه.

قلت [البُرزنجي]: قال الإمام الغزالي وغيره من المُحقِّقين: الفرق بين تأويلات الباطنية والزنادقة، وبين إشارات المُحقِّقين من الصوفية، هو أنَّ الباطنية والزنادقة يتفنون ظاهر القرآن، ويقولون: إنَّه ليس ما يظهر من معاني الألفاظ مُراقًا، وإنَّما المُراد شيء آخر يعلمه الإمام المعصوم، أو هم، كقولهم: الصوم هو صون سرِّ الإمام دون الإمساك عن الأكل. وأمَّا الصوفية فإنَّهم يؤمنون بملول الألفاظ ويفرِّقون بظواهر⁽²⁾ الشريعة ولا ينفونها، ثم يستنبطون رموزًا. ومثل الغزالي لذلك في الإحياء بقوله صلى الله عليه وسلم: «(لا تدخل الملائكة بيَّنا فيه كلب أو صورة)»، قال: «فالملائكة وهم الأجسام النورانية المُطِيعَة على ظاهرها مُرادَة، والبيت المبني من الحجر والطين، والكلب الحيوان المعروف، / والصورة معلومة، جميع ذلك مُراد (ب) به ظواهرها، وأنَّ البيت الذي فيه كلب أو صورة لا يدخلها الملائكة على الحقيقة. ثم يفهمون من ذلك إشارة وهي أنَّ الملائكة أُشير بها إلى الواردات⁽³⁾ الربانية والمُكاشفات العرفانية، وأنَّ البيت أُشير به إلى القلب، والكلب أُشير به إلى الأخلاق السبعية الذميمة، والصورة أُشير بها إلى كل ما تعلق به القلب من دون الله. فالمعنى بلسان هذه الإشارة أنَّ الواردات والمُكاشفات لا تنزل في قلب فيه أخلاق ذميمة، أو فيه محبوب من دون الله*. وعبارته في الإحياء: «الطهارة والنجاسة غير مقصورة على الظواهر المُدرَكة بالحواس»، ثم قال:

«والنجاسة عبارة عمَّا يُجتنب ويُطلب منه البعد. وغياب صفات الباطن أهمُّ بالاجتناب، فإنَّها مُهلكات⁽⁴⁾»، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم:

(1) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام، تحقيق كلود سلامة، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974، ص 192.

(2) في (هـ) ظواهر.

(3) في (م) الأنوار.

(4) جاء في الإحياء: «فإنَّها مع خبثها في الحال، مُهلكات في المآل».

((لا تدخل الملائكة بيثًا فيه كلب))، والقلب بيت، هو منزل الملائكة، ومهبط أنهرهم ومحل استقرارهم. والصفات الردية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة، فأثى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب؟⁴⁹ ثم قال: "ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب، وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة، ولكن أقول: هو تنبيه عليه. وفرق بين تغيير الظواهر إلى البواطن، وبين التنبيه على البواطن من ذكر الظواهر، مع تقرير الظواهر. ففارق طريق الباطنية بهله الدقيقة، فإنّ هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء الأبرار"⁽¹⁾.

وقال في إشكالة الأنوار بعد أن تكلم على بعض بطون قوله تعالى: ﴿فَلْيَخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: 12]، وغيره، ما نصه:

"لا تظن من هذا الأنموذج بطريق ضرب المثال رخصة مثي في رفع الظواهر واعتقادًا في إبطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: اخلع نعليك، حاشا لله! فإنّ إبطال الظواهر وأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء لأحد العالمين، ولم يعرفوا الموازنة / بين العالمين، ولم يفهموا وجهه. كما أنّ إبطال الأسرار منزعج الحشوية. فالذي يُحرّد الظاهر ظاهري حشوي، والذي يُجرّد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: ((للقرآن ظاهر وباطن، وحد ومطلع)). بل أقول: فهم موسى عليه السلام من الأمر بخلع النعلين أطراح الكونين، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً باطراح العالمين. وهذا هو الاعتبار، أي: العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر. وفرق بين من سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تدخل الملائكة بيثًا فيه كلب))، فيقتني الكلب في البيت ويقول: ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخليّة بيت القلب عن الغضب، لأنّه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة⁽²⁾، إذ الغضب غول العقل، وبين

[185]

(1) العراقي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 49. مع اختلافات طفيفة غير مخلة بالمعنى.

(2) حاشية في (سر، ق 219) مفادها: "بلغ".

من يمثل الأمر في الظاهر ثم يقول: الكلب ليس كلًا لصورته بل لمعناه وهي السبعية والضراوة. فإذا كان حفظ البيت الذي هو مقر الشحم والبدن واجبًا عن صورة الكلب، فلأن يجب حفظ بيت القلب، وهو مقر الجوهر الحقيقي الخاص عن سر الكلب أولى، فإنا أجمع بين الظاهر والسر جميعًا، فهذا هو الكامل... (ثم قال): فأقول طاهر حلق النملين مُتَّه على ترك الكونين. فالمثال في الظاهر حق، وأدناه إلى السر الباطن حقيقة، ولكل حق حقيقة⁽¹⁾. - انتهى.

(ونظير ما قال الإمام الغزالي، قول البيضاوي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿فَعَزَّزْتُ مِنْ أَطْرَفَيْهِ﴾ [البقرة: 260]:

"طاووسًا وديكًا وغرابًا وحمامة، ومنهم من ذكر النسر بدل الحمامة. قال: وفيه إحياء إلى أن إحياء النفس بالحياة الأبدية إنما يتأتى بإمارة الشهوات والزخارف الذي هو صفة الطاووس، والصولة المشهور بها الديك، وخسة النفس وتبعد الأمل المتخلف بها الغراب، والترفع والمُسارعة في الهوى الموسوم بهما الحمام⁽²⁾". - انتهى.

وقال فيه عند تفسير قوله تعالى: ﴿ادْعُهُنَّ﴾:

"قل لهن: تعالين بإذن الله، ﴿بِأَيْتِنَاكِ سَعْيًا﴾ ساعيات مُسرعات، طيرًا أو مشيًا. وفيه إشارة إلى أن من أراد إحياء نفسه بالحياة الأبدية فعليه أن يقبل على القوى البدنية فيقتلها ويمزج بعضها ببعض حتى ينكسر سورتها فيطاول عنه مُسرعات متى دعاهن بداعية العقل أو الشرع⁽³⁾". - انتهى.

وله ولسائر أمثاله من المُفسرين في تفاسيرهم من أمثال هذا ما لا يُعد ولا يُحصى، فمن أراد أن يتبعها فليتبها، والله أعلم⁽⁴⁾.

(1) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص 73-74.

(2) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، ج 1، ص 157.

(3) تفسير البيضاوي، ج 1، ص 157.

(4) ما بين قوسين، وهو مثال البيضاوي ليس في (ت) ويُقترن بعشرة أسطر.

وقال الشيخ المحقق تاج الدين بن عطاء الله في لطائف المنن:

"إن تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان، وثم أفهام باطنه تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه. وقد جاء في الحديث: "لكل آية ظهر وبطن". فلا يصلحك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا: "لا معنى للآية إلا هذا"، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرّون الظواهر على ظواهرها، مُرادًا موضوعاتها، ويفهمون من الله تعالى / ما أفهمهم"⁽¹⁾. انتهى.

[125ب]

وقال المحقق القنوي في إعجاز البيان:

"كلام الله تعالى صفة من صفاته أو نسبة من نسب علمه، والقرآن العزيز صورة تلك الصفة أو النسبة العلمية، فله الإحاطة أيضًا. كما نَبّه على ذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، ويقول تعالى أيضًا: ﴿وَلَا يَكُنْ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 59]. فما من كلمة من كلمات القرآن مما يكون لها في اللسان عدة معانٍ إلا وكلّها مقصودة للمحقّق. ولا يتكلّم مُتكلّم في كلام الحق بأمر يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا يقدر فيه الأصول الشرعية المُحققة، إلا وذلك الأمر حقّ ومُراد الله تعالى، فإنما بالنسبة إلى الشخص المتكلّم، وإما بالنسبة إليه وإلى مَنْ شاركه في المقام والذوق والفهم. ثم كون بعض معاني الكلمات في بعض الآيات والسور أليق بذلك الموضع وأنسب لأمر مشروحة من فرائض الأحوال كأسباب النزول ومبايق الآية والقصة أو الحكم أو رعاية الأعمّ والأغلب من المُخاطبين وأرائلهم ونحو ذلك، فهذا لا يُنافي ما ذكرنا لما سبق التّبيه

(1) اس عطاء الله تاج الدين أحمد السكندري، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ط2، ص136-137، بتصرف. وكلمة "انتهى" بعد الاقتباس ليست في (ث).

عليه في سر القرآن⁽¹⁾، وأن له ظهراً وباطناً وحداً ومطلقاً، ولبطه بطن إلى سبعة أبطن إلى سبعين⁽²⁾. انتهى.

وقال إمام التحقيق الشيخ محيي الدين قُتُس سرّه في الباب الثامن والخمسين وخمسة من الفتوحات في الاسم الباري:

«وعند أهل الله تعالى كلّ الوجوه الداخلة في حيلة تلك الكلمة صحيحة صادقة، فهم المؤمنون حقاً، وقد أعدّ الله للمؤمنين مغفرة وأجرًا عظيمًا⁽³⁾. وقال في المقدمة: «وأما العاقل اللبيب الناصح لنفسه فلا يرمي بشيء من علوم الأسرار إذا كان ممّا لا تحيله العقول السليمة، ولا تهذّ ركناً من أركان الشريعة، ولا تبطل أصلاً من أصولها⁽⁴⁾. انتهى ملخصاً.

وإذ قد علمت أنّ الصوفية يُقرّون الظواهر على ظاهرها، ويؤمنون بها، وأنّ ما يذكرون من الأسرار من الإشارات، هان عليك وسهل فهم ما قاله في الفصوص من الأسرار، ولا سيما في فصّ نوح، فإنّه جميعه بلسان الإشارة.

ونظيره ما قاله / في آخر الباب الخامس من الفتوحات في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَلَيْسَ كَفَرًا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ • خَتَمَ اللَّهُ...﴾ [البقرة: 6] الآية، حيث قال: قال تعالى: ﴿إِنَّ أَلَيْسَ كَفَرًا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ • خَتَمَ اللَّهُ...﴾ [البقرة: 6، 7] إلى آخر الآية،

«إيجاز البيان فيه: يا محمد إنّ الذين كفروا ستروا محبتهم فيّ عنهم، سواء عليهم أنْذرتهم بوعيدك الذي أرسلتك به، أم لم تُنذرهم، لا يؤمنون في كلامك، فلأنهم لا يعقلون غيري وأنت تُنذرهم بخلقي، وهم ما عقلوه ولا شاهدوه. وكيف يؤمنون بك وقد خُتِّمَتْ على قلوبهم، فلم أجعل لهم متسعاً

(1) ورد في (ت) «الذات»، وهو خطأ، وما أثبتناه من بقية النسخ ومن النص المطبوع، وهو مناسب للسياق.

(2) الفونوي، إيجاز البيان في تأويل أم القرآن، ص 334.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص 212.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 31، ملخصاً بتصرف.

لغيري، وعلى سمعهم فلا يسمعون كلامًا في العالم إلا مني، وعلى أبصارهم عشاوة من بهائي عند مُشاهدتي فلا يُبصرون سوائي. ولهم عذاب عظيم عندي، أردتهم بعد هذا المشهد السني إلى إنذارك، وأحجبهم عني، كما فَعَلْتُ بك بعد "قاب فوسين أو أدنى" قَرَبًا: أنزلتك إلى من يُكذِّبك ويردّ ما جئت به إليه مني في وجهك، وتسمع في ما يضيق له صدرك. فأين ذلك الشرح الذين شاهدته في إسرائيل؟ فهكذا أمنائي على خلقي الذين أخفيتهم؛ رضائي عنهم، فلا أسخط عليهم أبدًا⁽¹⁾.

ثم قال ابن عربي:

«بسط ما أوجزناه في هذا الباب: انظر كيف أخفى أوليائه سبحانه في صفة أعدائه، وذلك لما أبدع الأماناء من اسمه اللطيف، وتجلّى لهم باسمه الجميل، فأحبّوه تعالى، والغيرة من صفات المحبة في المحبوب. والمحب يوجهين مُختلفين: فستروا محبته غيرة منهم عليه كالشيلي وأمثاله، وستروهم بهذه الغيرة عن أن يُعرفوا، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أي: ستروا ما بدا لهم في مُشاهدتهم من أسرار الوصلة، فقال: لا بدّ أن أحجبكم عن ذاتي وصفاتي⁽²⁾، فتأهوا لذلك، فما استعدوا. وأنذروهم على لسان الرسول في ذلك العالم، فما عرفوا لأنهم في عين الجمع، وخاطبهم من عين التفرقة، وهم ما عرفوا عالم التفصيل، فلم يستعدوا. وكان الحب قد استولى عليهم سلطانه، غيرة من الحق عليهم في ذلك الوقت. وأخبر نبيه صلى الله عليه وسلم روحًا وقرآنا بالسبب الذي أصابهم عن إجابة ما دعاهم إليه، فقال: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، فلم يسمعها غيره، ﴿وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾، فلا يسمعون سوى كلامه على ألسنة العالم، فيشهدونه في العالم مُتَكَلِّمًا بلغاتهم، ﴿وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاةٌ﴾ من سناء -إذ هو النور- وبهائه، إذ له الجمال والهيبة، يُريد الصفة التي تجلّى لهم فيها، المُتقدمة، فأبقاهم غرقى في بحار اللذات بمُشاهدة الذات. فقال لهم: لا بدّ لكم من عذاب

(1) الفتحاح المكية، ح 1، ص 115.

(2) ورد في الفتحاح "صمائي".

عظيم، فما فهموا ما العذاب لانّحاد الصفة منهم. فأوجد لهم عالم الكون والفساد، وحيث علّمهم جميع الأسماء، وأنزلهم على العرش الرحامي، وبه عذابهم، وقد كانوا مخبولين عنده في خزائن فبوه. فلما أبصرتهم الملائكة خزت سجوناً لهم، فعلموهم الأسماء. فأما أبو يزيد فلم يستطع الاستواء ولا أطاق العذاب، فصعق من حينه. فقال تعالى: ردّوا عليّ حبيبي فإنه لا صبر له عني، فحجب بالشوق والمخاطبة. وبقي الكفار، فنزل⁽¹⁾ من العرش إلى الكرسي، فبدت لهم القدمان فنزلوا عليهما في الثلث الباقي من ليلة هذه النشأة الحبة إلى سماء الدنيا النفسي. فخطبوا أهل الثقل⁽²⁾ النّبين لا يقدرّون على العروج: هل من داع فيستجاب له؟ هل من نائب فيتاب عليه؟ هل من مستغفر فيغفر له؟ حتى ينصدع الفجر. فإذا انصدع الفجر ظهر الروح العقلي النوري، فرجعوا من حيث جاؤوا. قال صلى الله عليه وسلم: «(من كان مواصلاً فليواصل حتى الشحر)»، فذلك أو ان «بُئِرَ مَا فِي الْقُورِ» [العاديات: 9]، فكل عبد لم يحذر مكر الله فهو مخلوع، فافهم! (3) - انتهى.

وقال قدّس الله سرّه في كتاب الإسفار، في سفر النجاة، وهو سفر نوح، بعد ما ذكر إنشاء نوح للسفينة، وسخرية قومه، والتور والطوفان:

«اعلم أيّها الخليل، السرّ اللطيف الذي أقامه الحقّ في هذه المنزلة، منزلة نبيه نوح عليه السلام. قد سوى سفيتك وصنعها بيديه ووجهه، وكانت عند وجهه بعينه، يعني محفوظة بحيث يراها. يقول الله سبحانه: فمن أنت حتى ينزل الحقّ لك هذا النزول، ولا سيما من مقام الأنا؟ ثم إن نفسك الأمانة بالسوء وشيطانك ودنياك وهواك يسخرون بك ما دمت تنشئ هذه السفينة نشأة النجاة. والتور محلّ النار إلى جانبك، تقول لهم: من يخرج / (1187)

الماء، وهم قد تحقّقوا أنّ المقابل من جميع الوجوه لا تسحيل المّقالة أصلاً.

(1) في (ها) فنزلوا، وهو موافق للفنوحات.

(2) في (ت) النقل. وما أثبتناه من بقية النسخ وهو موافق للفنوحات.

(3) الفنوحات المكيّة، ج 1، ص 115-116.

فسخروا وقالوا: إنك ناقص العقل. فما فرّقوا بين محلّ النار والماء، وذلك لجهلهم بحقّ هذا العالم وصوره، فلو علموا أنّ النار صورة في الجوهر، والماء أيضًا صورة في الجوهر، لما سخروا، وإنّما تخيلوا أنّ الماء جوهر وأنّ النار جوهر، ثم تقابلا فأحالوا ما قال وسخروا منه، وأنت مُشتغل بإنشاء سفيتك، أي: سفينة نجاتك واستعدادك لأمر الله تعالى عن أمر الله سبحانه وهو "الأناء"⁽¹⁾.

فقل للساخرين: إنهم هلكوا في شيء، فهم لما هلكوا لا يخرجون منه أبدًا. وزيادة: فاركب سفيتك بالباء التي هي اسم الله تعالى، وأقم ألف التوحيد بين الباء وسين 'باسم'، فإنّك لا ترى في هذه الرحمة الرحيم، فنحن نتخلف عن سفيتك، فإنّ جريانها وهي الحافظة، وبالباء مرماها بساحل الجود الإلهي. فإنّ بالجود ظهر الرجود، فظهر بالجوودي ما كان في السفينة. فالحق في سفيتك من كلّ زوجين اثنين للتوالد والتناسل، فإنّ بضرب العالم العلوي في العالم السفلي تكون أنت والمتوالدات كلّها، فلا بد من تحصيل الزوجين في هذا السقر، فإنّه سقرٌ هلاك. ولما كان الماء يُماثل العلم في كون الحياة منهما حسًا ومعنى، لهذا هلكوا بالماء لرغم العلم. وكان من التور لأنهم ما كفروا إلّا بماء التور، وما ردّوا إلّا العلم الذي شافهم به على لسان تنور جسمه، وما علموا أنّه مُترجم عن معناه الذي هو التنور المُطلق. فانحجبوا بماء التور عن التور، وما علموا أنّه التور دخلت عليه تاء تمام النشأة بوجود الجيم، فعاد تنورًا⁽²⁾. إلى آخر ما قال رحمه الله.

وذكر في كتاب النزلات الموصلية في فلك نوح (في أسرار نوح ما هو أعجب وأغرب من ذلك، فهل يظن عاقل أنّ الشيخ قدس الله سرّه لم يؤمن بوجود نوح)⁽³⁾ وكفر قومه، وأنّه أنكر المعاني الظاهرة التي هي مدلولات الألفاظ، وأنّ محمدًا ما دعا قومًا إلى الإيمان وكفروا به، وأنّ القرآن ظاهره غير

(1) هي (ت) واستعدادك لأمر الله سبحانه وهو الأناء.

(2) ابن عربي- الإسفار عن نتائج الأسفار، تحقيق ديبس غريل، ص 42-44.

(3) ما بين قوسين ليس في (س). وهي (ت) ورد قبلها: في فلك نوح.

مراداً معاذ الله، إنَّ هذا إفكٌ مُفترى! بل آمن بجميع طواهر / القرآن والأحاديث، (187) وأجراها على حقائقها اللغوية، واستنبط منها الأحكام الأصلية والفرعية، ثم بعد ذلك استنبط منهما بطوناً وإشارات منحه الله فهمها. ألا ترى أنه شرط في تلك الأسرار أن لا تحيله العقول السليمة، ولا تهذ ركنًا من أركان الشريعة، ولا تطل أصلاً من أصولها، كما مرَّ عنه قريباً. فكل ما ذكره الشيخ في مثل هذه البطون من هذا القليل إنما هي إشارات، مع الإقرار بالظواهر، والإيمان بها.

وكذلك هنا، فنوح مُراد على حقيقته، وقومه مُرادون على حقيقته، وكفرهم وإبائهم كل ذلك مُراد. ثم بلسان الإشارة، يستنبط منه معنى آخر. ولنا ترى الشيخ قدس الله سره في فضِّ نوح يُشير بالضلال إلى الحيرة في حب الله، ويقول: «يُرِيْلُ السَّلَةَ عَيْكَرَ يَذَرَاكَ» [نوح: 11] إلى المعارف العقلية، وبالأموال إلى ما يميل به إلى الله، وبالولد إلى ما أنتجه النظر الفكري، وبالليل إلى التنزيه، وبالنهار إلى التشبه، وبالظالمين إلى الظالمين لأنفسهم، المُصطفين الذين أوروها الكتاب. ويقول فيه: المُحمدي كذا، المُحمدي كذا، ومُراد الأولياء المُحمديون، ولذا قال في آخر الفصل: «ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقى في فلك نوح، وهو في التنزلات الموصلية»⁽¹⁾. وهذا المسلك أولى وأقوى من بنية المسالك التي سلكها الأصل، وأقلّ تكلفاً، والله أعلم.

قال [الكازروني]: المُقدمة الثانية، سبق تلويح في جواب الاعتراض السادس من الفصل الأول إلى أن جميع الأشياء عند هذه الطائفة حي ناطق، وعالم ومُسَبَّح، ومرّت آيات وأحاديث تدلّ على هذا. فنقول بناءً على ذلك: إنَّ جسد بني آدم من حيث هو له حياة ذاتي يعرف ربه ويُسَبِّحه، ولو كان صاحبه كافراً بربه ولم يُسَبِّحه قط ولم يعرفه. أي: وقد مرَّ ذلك في كلام الشيخ قدس الله سره عند ذكر أهل النار وشهادة الحوارح فراجعه. ونفسه الناطقة من حيث إنَّه شيء وداخل في عموم «لَا يَنْفَعُ شَيْءٌ إِلَّا بِشَيْءٍ بِحَسَبِ» [الاسراء: 44] كذلك، وهي

(1) فصوص الحكم، ص 74. وورد في نعر عقيقي: 'في فلك يوح'، وأشار في الهامش إلى نسخة أخرى: فلك نوح. حاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'

(١٣) من هذه الحبيبة عالمة برتها وتُسبح بحمده، / وإن كان صاحب النفس غافلاً عن هذا المعنى.

وهذا المعنى شيء يقول أفلاطون: "إنَّ النفس عالمة بجميع العلوم، وجميع المعلومات موجودة في ذاتها، وإنَّ تعلُّم العلوم واكتسابها عبارة عن "التذكر" والالتفات إلى ما هو حاصل فيها. ولهذا إذا وجدت مسألة في ذاتها قبلت، وإن لم تجد لم تقبل، لكنَّها بواسطة التعلُّق بالجسد والانهماك في الشهوات غفلت عن نفسها وعمَّا هو فيها. فهي تعلم ولا تعلم أنَّها تعلم". - انتهى.

والصوفية يُسمُّون هذا علماً فطرياً. وأيضاً جسد بني آدم من حيث تعلُّق الروح به له حياة عرضية، وكلُّ علم يحصل للروح بواسطة الجسد فهو علم كسبي، لا بمعنى أنَّه حصل بطريق النظر والاستدلال، بل بمعنى أنَّه حصل بواسطة الجسد. وعلى هذا فالجسد له العلم النظري لا غير، والروح له علم فطري من حيث أنَّه شيء من الأشياء المُستبحة، وعلم كسبي من حيث جسده، وجميع الأشياء عالمة بالعلم الفطري وموحدة، ولا سيما بنو آدم، «يَطَرَتْ أَقْوَى آلِي فَطَرِ النَّاسِ عَلَيْهَا» (الروم: 30). وفي الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة»، وإنما يكفر بالعلم الكسبي، وهو معنى: «ثم أبواه يهودانه ويتصرانه ومجسانه».

المقدمة الثالثة^(١): قد يكون بعض المحجوبين مثل عوام أهل الإيمان، والمراد بالعوام في هذا المقام مَنْ عدا أهل الكشف والولاية الذين هم أرباب التجلّي والشهود، لا يكون عنده علم يعلم جسده وروحه الفطريين. وقد يكون بعض الكفار من اليهود والنصارى وعبد الأوثان يقول قولاً أو يفعل فعلاً، وسب ذلك القول أو الفعل ومبدؤه علمه الفطري، وليس عنده علم بذلك العلم. وسمع كامل صاحب كشف ونجل مثل نبي أو ولي ذلك القول، أو يرى ذلك الفعل ويعلم أنَّه مبدأ العلم الفطري الذي لجسده، وهو محجوب عنه، أو اندي لروحه وإن لم يعلم هو. وذلك الكامل يجب ذلك المحجوب بعبارة تحتمل

(١) حاشية في (ت) معانها 'بلغ'.

وحسين: وجه يُناسب العلم الفطري، ووجه يُناسب المحجوب من حيث العلم الفكري.

وذلك المحجوب يفهم الوجه المُناسب لفطرته بالفطرة، ويعمل به / **المعنى** بالعكرة، ويفهم الوجه المُناسب له بالعكرة ويظنه الفراد وإذا سمع كامل آخر ذلك الجواب يعلم الوجه الفكري ويعلم الفطري أيضًا، ويقول إن الكامل المُحجب أراد من هذا الجواب معنيين، وهذا الحامل إذا سمع المعين يقول من المعنى الفكري: إنه المراد، وعن الفطري: إنه بعد أو هو واقعي، وسبب ذلك عدم معرفته بمقاصد الكلام.

وينبغي أن لا يغفل⁽¹⁾ عن هذه المُقدمات، فإنها تمنع فيما بعد من أحوية الاعتراضات الآتية إن شاء الله تعالى.

وإذا قد ظهرت هذه المُقدمات على خاطرك فليعلم أن قول الشيخ قدس الله سره في كلام نوح عليه السلام: «إِنْ دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا» [نوح 5] يعني ليل النزه ونهار التشبيه، من باب الإشارة لا من باب العبارة والتفسير. إذ التزويه يعني المُماثلة والمُشابهة، وهو أمر سلبي عديمي، فلا يدرك من الذات المُتزهة إلا السلب، وأما هي في حد ذاتها فلم تُدرك، كما أن الطلعة عبارة عن الليل، لأنها أمر عديمي ولا يصر فيها شيء، فهو عدم الإدراك، فالليل يُناسب التزويه. والنهار عبارة عن النور، والنور أمر وجودي وهو يُدرك، ويُدرك بوساطته الأشياء أيضًا. والتشبيه كما تقدم إثبات صفات وجودية حقيقية مثل السمع والبصر والكلام واليدبر وعصرها، والصفات الوجودية لها ظهور، فالنهار يُناسب النور. وقس قوله في قوله تعالى «ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالْأَرْضُ كُلُّهَا لَرَبِّهِ» [نوح 9]، أن الإعلان تشبيه، والإسراء تزييه.

وأما قوله: «فعلّم العلماء بالله الذي أشار إليه نوح في حق قومه من تشبه عليهم بلسان الذم»⁽²⁾ حيث إن الله قدّر في أزل الأزال أن قومه نوح لا يؤمنون.

(1) في (سر) يغفل.

(2) فصوص الحكم، ص 70.

وأنهم يصرون على الكفر من كمال غضب الله وقهره وجلاله ومكره واستدراجه، صارت دعوة نوح عليه السلام إياهم سبًا لزيادة ضلالهم، من قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾. فكان نوح عليه السلام تارة يدعوهم إلى التنزيه فقط، وتارة إلى التشبيه فقط. ولما كان الكمال في الجمع بين التنزيه والتشبيه، وكان قوم نوح يعلمهم الفطري الروحي، والفطري / الجسدي يعلمون أن الكمال في الجمع بينهما، وإن كانوا غافلين عن هذا المعنى بحسب علمهم الفكري، ولهذا قرؤا ولم يحسوه. (وحيث إن نوحًا عليه السلام من كمل الرسل وأولي العزم ليس يخفى عليه هذا المعنى البتة، فمدحهم من حيث الفطرة بلسان الذم من حيث الفكرة، وقال: إني دعوتهم في نهار التشيه، وفي ليل التنزيه، فما زادهم دعائي إياهم إلا فرارًا وضلالًا)⁽¹⁾ من حيث الفكرة والعقل الذي هو قاعدة التكليف.

إن قبل: بعثة الرسل للهداية والنجاة لا للإضلال والهلاك، وحيث إن الدعوة إلى التنزيه تحديد، وإلى التشبيه فقط تقييد، كما تقرّر سابقًا، وإتھما بالنسبة إلى الجمع بينهما نقص وموجب للنفور، كان مقام نوح عليه السلام مزقًا عن مثل هذه الدعوة.

قلنا: إن بعثة الرسل أولًا وبالذات للهداية والنجاة كما ذكرت، ولكن قد يلزم من بعثتهم ثانيًا وبالعرض ضلال وهلاك. والتنزيه فقط مرتبة عظيمة، ومن مراتب الكمال. والتشبيه فقط نوعان: أحدهما: مذموم وهو تشبيه الحق بالخلق في الذات، كما تقوله المجسمة، وهو كفر، وأقلّ شخص من أمة نوح يعجل عن أن ينسب إليه هذا التشيه، فضلًا عن نوح. والثاني: محمود وهو التشبيه بالمعنى السابق، بمعنى إثبات الصفات الثبوتية له، وهذا التشبيه أيضًا مرتبة عظيمة ومن مراتب الكمال. وأكمل منهما⁽²⁾ الجمع بينهما، وهذه المرتبة من خواص محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه أفضل من نوح، وأول الرسل نوح، وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم.

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

(2) بدلًا من 'وأكمل مهدي' ورد في (ها) 'وأكملهما'.

قال الشيخ قنّس الله سرّه في هذا الفصل: «إنّ التنزيه فقط والتنشيه فقط «فُرْقَانٌ»، والجمع بينهما «قرآنٌ»، ولهذا ما اختص بالقرآن إلّا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس، قد «يُنشِ كُتِبَ» [الشورى: ١١]، جمع بينهما، وهو قرآن كما تقدّم سابقاً، فافهم! (١) هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزَنجِي]: هذا خط عظيم، وتطويل من غير طائل، فإنّ القرآن إمّا أن يُجرى على ظاهره فيكون تفسيراً، وإمّا أن يؤخذ بباطنه فيكون تأويلاً وإشارة واعتباراً، / كما قرّره هو [الكازروني] فيما تقدّم. وحينئذ فإنّ أجرى على ظاهره (هــ) وجب أن يُفسّر نوح بالرسول المعلوم، وقومه بالكفار المبعوث هو إليهم، والليل والنهار بالوقتَيْن المعلومين، والفرق بالانغمار بالماء، والكفر على معناه الحقيقي، وهو الجحود والإباء وتكذيب الرسل، إلى غير ذلك، وهذا لا بدّ من الإيمان به كما مرّ، وإلّا كان إلحاداً وزندقة وباطنية. وإنّ أشير إلى بطونه وأشير إلى أسرارهِ وجب جعل كلماته كلّها كذلك، كما مرّ نقلاً عن الإسفار في سفر لِنَجاة أَنْ نَوْحًا: أنت، والهيئة: جسمك، والتور: نفسك، وغير ذلك. وقد مرّ عن الأصل أنّ كلام الشيخ في فصل نوح بلسان الإشارة، وهو كما قال. فجعلهُ نَوْحًا حقيقة، وقومه قومًا حقيقة، وجعل الليل والنهار تنزيهاً وتنشيه، وبحر ذلك تخليط، ولا يليق التخليط في مقام التحقيق. فيبهي أن يجعل نَوْحًا إشارة إلى الشيخ المرشد الذي على قدم نوح، والقوم عبارة عن سالكي طريق الله، ويحمل الليل والنهار إشارتين إلى التنزيه والتنشيه، والطوفان إشارة إلى نعمة، وهكذا حتى ينتظم الكلام انتظاماً تاماً. وعلى هذا فلا إشكال، ولا يحتاج إلى هذه التكلّفات التي ارتكبتها الأصل في تلك المُقَدِّمات، ويسهل الجواب عن بقية الاعتراضات الآتية المُتعلِّقة بفصل نوح كما سنّبه عليه. وقد أسلفنا من كلام شيخ قنّس سرّه في الفتوحات والإسفار وغيرهما ما يؤيد هذا المسلك، ويكرّر سورة الاستبعاد والله يقول الحقّ، ويهدي إلى صيل الرشاد، إنه رؤوف بالعباد، وله أعلم.

قال [الكاذروني]⁽¹⁾: وأما توجيه كلام الشيخ قُدس سرّه في آية: «لَنْ يُؤْمِنَ حَتَّى يُؤْتَى بِشَيْءٍ مِّمَّا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ» [الأنعام: 124] الآية، فأمر عجيب، وطرز غريب، والمُنكرون العديمو الفهم والقليلو العلم في الباب طعنوا طعنًا كليًا في جناب الشيخ قُدس سرّه. وقبل الشروع في تحقيق ذلك ننقل بعض كلام الشيخ في باب «الإشارة» ليكون توطئة لتحقيقه، والله الموفق.

قال الشيخ قُدس سرّه في الباب الرابع والخمسين من الفتوحات المكية:

[1198] «إِنَّ أَصْحَابَنَا / لَمْ يَصْطَلِحُوا عَلَى مَا أوردوه في شرح كتاب الله إِلَّا بِتَعْلِيمِ إلهي لم يعلموه علماء الرسوم، فإذا سألتهم كيف شرح ذلك؟ قالوا: إِنَّهُ مِثْلُ الْفَالِ، كَمَا إِذَا كَانَ شَخْصٌ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ ضَيْقُ الصَّدْرِ وَمُتَفَكِّرًا فِيهِ، وَنَادَى شَخْصًا شَخْصًا آخَرَ فَقَالَ: "يَا قَرَج"، اسْتَبْشَرَ ذَلِكَ الضَّيْقُ الصَّدْرَ بِفُلْكَ وَعَدَّهُ شَارَةً، وَقَالَ فَرَحَ اللَّهُ عَنِّي هَذَا الضَّيْقُ، كَمَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَالِ مُصَالَحَةِ الْمُشْرِكِينَ حِينَ مَنَعُوهُ مِنْ دُخُولِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، حَيْثُ جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْمُهُ سَهِيلٌ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((سَهْلُ الْأَمْرِ)). وَالْحَالُ أَنَّ أَبَاهُ لَمْ يُسَمِّهِ سَهِيلًا لِيسهل ذلك الْأَمْرَ، بَلْ جَعَلَ لَهُ اسْمًا عِلْمًا ليعرف ويمتاز عن غيره⁽²⁾».

وإذا كان معنى الإشارة عند الشيخ قُدس سرّه (هذا، علم أن معنى ظاهر الآية مقصود بالذات، وهذا المعنى الذي ذكره الشيخ قُدس سرّه)⁽³⁾ من قبيل الإشارة. وعلى هذا إذا كان أحد من أهل مُشاهدة الله تعالى وتجليه في الأشياء وظهوره فيها كما تقرر سابقًا وتحرّر وتكرّر، وقد استغرق في هذا الفكر، وكان قوله صلى الله عليه وسلم: ((هذه يد الله))، وأشار إلى يده صلى الله عليه وسلم المباركة في ضميره، وقوله تعالى: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنَّ اللَّهُ رَمِيًّا» [الأنفال: 17]، وقوله جل وعلا: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» [الفتح:

(1) في (س): قلت.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 281، ملخصًا.

(3) ما يبرر تفسير ليس في (س).

[10]، وقوله تعالى: ﴿لَئِذَا حَقَّ بُنْعُ كَلِمَةِ رَبِّي﴾ [التوبة: 6]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُطِيعُ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]، في سرّه. وقوله صلى الله عليه وسلم عن ربه سبحانه وتعالى: ((كُنْتُ سَمْعَهُ (...)) وَبَصَرَهُ (...)) وَلِسَانَهُ (...)) وَبَدَنَهُ (...)) وَرَجُلَهُ (...))، حاله، وقد دخل في مجموعته⁽¹⁾ "وحدة الوجود" كما تقرر سابقاً وتحزّر، بحيث لا يلوح على قلبه غير ذلك. ثم يتلو الآية السابقة أو يسمعه من أحد فلا شك أنه يقع في فهمه أن رسل الله الله. وتوجيه هذا على الطريقة التي ذكرها الشيخ قدّس سرّه. وتفصيله أن قوله تعالى: ﴿لَئِذَا حَقَّ بُنْعُ كَلِمَةِ رَبِّي﴾ [التوبة: 6]، فإني أتنبأ الفاعل الضمير المُستتر الراجع إلى الرسول، فكأنه قيل: كيف تؤمنون مثل الرسول رسل الله؟ الله فهو مبتدأ، وخبر على التأويل الذي يتناه في جواب / الاعتراض [11] على قوله: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"، فتذكر. ثم قال: ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124]، يعني هو أعلم، فهو خير مبتدأ محذوف. وهذا الوجه الإشاري يفيد التشبيه، لأن كون الرسل عين الله تشبيه، لكن لا من حيث الجسم والروح والماهية الممكنة، بل من حيث "وحدة الوجود" كما تقدم. والوجه التفسيري يُفيد التنزيه، لأن كون رسل الله غير الله من حيث الماهية المُمكنة جسداً وروحاً عين التنزيه. فهذه الآية الكريمة باعتبار معنييه التفسيري والإشاري تنزيه في تشبيهه، وتشبيه في تنزيهه. فالشيخ قدّس سرّه من ظفّر الطاعنين مُقرّين ومبرّأ، وإنما سبب طعنهم عدم الاقلاق على الحقائق، وعلى معارف هذه الطائفة.

[5] [الاعتراض الخامس: الدعوة مكر بالمدعو]

الاعتراض الخامس: إنه قدّس سرّه قال في نصّ نوح أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُؤًا مَكَرًا كَبِيرًا﴾ [نوح: 22]، لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو⁽³⁾. ثم قال

(1) في مجموعته "ليست في (س)".

(2) في (ت) وردت "رسول" بدلاً من "رسل". ولاية: ﴿لَئِذَا حَقَّ بُنْعُ كَلِمَةِ رَبِّي﴾ [التوبة: 6]، فإني أتنبأ

(3) فصوص الحكم، ص 71.

بعده بأسطر: «وقالوا في مكرهم: ﴿لَا نَدْرُكُ إِلَهَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وُدَّكُمْ وَلَا مَوْلَانَكُمْ وَلَا يُعَاوِزُكُمْ وَيُعَاوِزُكُمْ﴾ [نوح 23]، فإنهم لو تركوهم جهلوا من الحق قدر ما تركوا من هؤلاء، فإنّ للحق في كلّ معبود وجهًا (خاصًا)⁽¹⁾ يعرفه من عرفه ويجهله من جهله⁽²⁾».

[5] الجواب: إنّ لفظ⁽³⁾ المكر وقع في مواضع من كلام الله تعالى، وأضيف إليه تعالى، قال تعالى: «وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» [آل عمران 54]، وقال تعالى: «أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» [الأعراف 99]. ومكر الله ليس من قيل مكر بني آدم، لأنّ مكر بني آدم ملكة قبيحة، لأنّه سبب الخداع وإظهار غير الواقع بصورة الواقع ليغرر الممكور، وهذا محال في حقّه تعالى. وأمّا إظهار الواقع في غير صورته التي هو عليها فليس بمحال على الله تعالى، بل جائز وواقع، والمكر في حقّه تعالى واقع على هذا المعنى، وفي حق بني آدم واقع على المعنى الأول، قال تعالى: «مَنْ تَلَوْتُمْ مِنْ كِتَابِي فَلَا يَلْقَئَنَّ مِثْرًا مِنْهُ وَلَا يَحْزَنُ» [القلم: 44]، «أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُسَبِّحُ بِهِ ذِكْرًا مِنْ قَالِ رَبِّهِمْ • نَارُكُمْ لَمْ يَلْقَئَنَّ مِثْرًا وَلَا يَحْزَنُ» [المؤمنون: 55، 56]، وقال تعالى: «إِنَّمَا تُنْقِلُ لَهُمْ زِينَةً دُونَهَا • إِنَّمَا» [آل عمران: 178].

وحيث نقرر وتبين بالبرهان فيما سبق / أنّ الحقّ تعالى عين الأشياء ومعها بموجب التوحيد الذاتي، قال تعالى: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» [الحديد: 4]، «مَا يَكُونُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا هُوَ رَاقِبُهُمْ» [المجادلة: 7] الآية... وهو إشارة إلى هذا.

فالدعوة إلى الله تعالى مُجرّد المعرفة، لا أنّه مفقود في مكان وموجود في آخر. والدعوة لغة: عبارة عن طلب المدعو من مكان هو فيه مفقود، إلى مكان هو فيه موجود. والحقّ تعالى في كلّ مكان، ومع جميع الأشياء موجود، لأنّه مبدأ جميع الآثار والأحكام، كما مرّ.

(1) ليست في النصوص

(2) فصوص الحكم، ص 72.

(3) في (س) وجه.

ولما كان الرسالة والدعوة كل منهما يطلب أربعة أشياء: الرسول والمرسل والمرسل إليه والرسالة، والداعي والمدعو والمدعو إليه والدعوة، والحال أن بسبب التوحيد الذاتي: الكل شيء واحد، لا حرم كانت الدعوة إظهارًا للواقع في غير صورته التي هو عليها. فإذا سمع جاهل ظن أن التعبد حقيقي، كان في حق ذلك الشخص الدعوة مكرًا، وإذا سمعه كامل عارف علم أن التعبد غير حقيقي، وأن الموجود الحقيقي واحد، وإنما تكثرت (واختلفت وجوه واعتبارات ونسب وماهيات ولكل وجه واعتبار حكم، وأن الدعوة إنما وقعت)⁽¹⁾ من وجه إلى وجه، ومن اعتبار إلى اعتبار، لم تكن الدعوة في حق مكرًا. لكن الدعوة من حيث إنها طالبة للتعبد تكون في أول النظر وبإدبي الرأي مكرًا، إلى أن يصير التوفيق له رقيقًا، ويُشاهد بعين التحقيق الوجوه والاعتبارات، فيزول عنه المكر. والشيخ قدس سره إنما جعل الدعوة مكرًا باعتبار طلبها التعبد، ولا محذور فيه. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: معنى كلام الشيخ قدس سره أن الدعوة إلى الله، يعني الذات، من حيث الهوية مُتعذر، لما ذكر الأصل أنه بهويته مع كل أحد، كما قال: «وَهُوَ مَعَكُ» [الحديد: 4]، فأتى بضمير غيب الهوية، وقال: «مَا يَكُونُ مِنْ تَحَوُّي تَلَكُّهُ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» [المحاذلة 7]، ولم يقل: إلا الله رابعهم، أو الله معهم، لأن الاسم "الله" جامع لجميع الأسماء، فمن حيث اسم غير الهوية لا يكون كذلك. ولأن كنه ذاته تعالى وهويته لا يُدرك، فلا يعرف من حيث ذاته، إنما يعرف من حيث الأسماء، قال تعالى: «وَيُعَذِّبُكُمُ اللَّهُ تَعَالَى» [آل عمران 28 و 30]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ، وَلَا تَتَعَكَّرُوا / فِي دَاتِ اللَّهِ)). وإذا كان كذلك فالدعوة إلى الله إنما يكون باعتبار الأسماء، وإذا كان كذلك فالدعوة من المُرشد للمريد إذا كان إلى الله من حيث الهوية كان مكرًا بالمريد إذا كانت الدعوة إليه كذلك بإذن الله، وإن كان المُرشد على بصيرة في إرشاده. فإذا علم المريد أنه مُكرَّ به ينبغي أن يُمكر أيضًا من باب المُشاكلة، بمعنى

(1) ما بين قوسين ليس في (س)

أنه لا يترك الوجوه والمظاهر وينكرها ويطلب الهوية فقط، فإنه يفوته العلم به في المظاهر، بل ينبغي له أن يطلبه ويعرفه ويشاهده في جميع المظاهر. ولذا قال الشيخ: فجاء العارف الوارث المحمدي، وعلم أن الدعوة إلى الله ما هو من حيث هويته، وإنما هي من حيث أسماؤه، فقال: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» [مريم 85]، فجاء بحرف الغاية، وهو "إلى" وقرنها بالاسم الذي هو "الرحمن" ولم يقرنها بالذات، فلم يقل: "إلى الله" أو "إليه". هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، والله أعلم.

فما قال الأصل من أن قول الشيخ قدس سره: إن قوم نوح قالوا في مكرهم: «لَا تَدْرُكُ إِلَهَكُمْ وَلَا تَدْرُكُ دَنَا وَلَا مَوْلَا وَلَا يَمُوتُ وَيَمُوتُ وَتَشْرَا» [نوح: 23]، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من عرفه ويجهله من جهله في المحتملين، «وَقَصَّ رُبُّكَ إِلَّا تَقْدُورًا إِلَّا إِيَّاهُ» [الإسراء 23]، أي حكم⁽¹⁾، إلى آخره... إشارة إلى ظهور الحق في الأشياء، كما سبق في "وحدة الوجود"، والتوحيد الذاتي صحيح. وقوله: وإشارة إلى التوحيد الفطري الجسدي والروحي الذي من قبل هذا، وعلى هذا لأن حال الدعوة لما دُعِيَ إلى المكر، وهو إظهار التعدد كما تقدم لأن حال الوحدة بموجب العلم الفطري، أخبر عن حقيقته وبرز منهم بالكلام القولي. وهم من حيث الفكرة غافلون من هذا المعنى ذاهلون، كما يقال في المثل المشهور: "قال [ث] الأرض للموتد: لِمَ تشقني؟ قال: سَلَيْ [ي] مَنْ يدقني"⁽²⁾، هذا السؤال والجواب، إنما يفهمه العاقل، والأرض والوتد لا يدريان، كذلك يدرك الكامل المشاهد لتجلي الوحدة هذا المعنى في قوم نوح وهم ليس عندهم شعور بذلك. - انتهى. ليس كما ينبغي لأن قوم نوح في كلامه قدس سره ليس على حقيقته، وإنما هو إشارة إلى الأولياء العارفين، كما مر التنبيه عليه فتبه، والله أعلم.

(1) فصوص الحكم، ص 72.

(2) عاين ما يحكي في فصوص الترنجني حلط في استخدام التذكير والتأنيث، ويبدو أن الترجمة لا تساعد على ذلك، أضف إلى ذلك معرفته لعدة لغات، وأن العربية لم تكن لغته الأم.

قال [الكازروني]: وحيث إن الحق تعالى مبدا لأثار جميع الأشياء / (192)
وأحكامها، وبسبب تلك السلبية مُقارن لجميع الأشياء (ومع جميع الأشياء) (1)،
سواء المسجد والدير والخان والكمة، كما تقدّم في 'وحدة الوجود'، لا جرم له
في كلّ عابد ومعبود وجه خاص، كما تقدّم. فالعارف الكامل يُشاهد الحق تعالى
في جميع الأشياء: 'ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه'، إشارة إلى هذا المعنى،
وإن خلا شيء من الأشياء عنه وعُزّي عنه عنده فقد فاته من المعرفة بالله بمقدار
ذلك. ينبغي أن يحمل كلام الشيخ على هذا المحمل، لا على المحمل الذي يلزم
منه أن تكون عبادة الأصنام حقاً، نموذ بالله من ذلك، وعلى هذا فطرة عابد الوثن
الإلهي لا يعلمها إلا الله تعالى، ﴿يَطْرَتْ أَعْيُنُنَا عَنْ سَرِّهِمْ أَفَلَا نَعْقِلُ﴾ [الروم 160].
هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وهو واضح وصحيح، لكن قوله بعد هذا: ولو كان عابد
الوثن غافلاً عن هذا المعنى ولا شعور له به فإنّ فطرته من حيث هي تُشاهد
الحق في جميع الأشياء، وفكرته من حيث هي هي تعلم الأشياء مُقْبِلَةً غير
مُطْلَقَةٍ، ومُبَايِنَةً للحق مُبَايِنَةً مُحَقَّقَةٍ. ففكرته ترى الصنم من حيث المُبَايِنَةِ
والمُغَايِرَةِ، ويعبده من تلك الحيثية فيكفر، وفطرته تراه من حيث عدم المُغَايِرَةِ،
ويعبد الله تعالى من حيث وجهه الخاص ويُسَبِّحُه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا يَسُبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾
[الإسراء: 44]، حتى الكافر من حيث فطرته، فإنّه شيء من الأشياء، وإن كفر به من
حيث فكرته. فالكافر يسجد لله من حيث فطرته طَوْعاً وكرهاً، ومن حيث فكرته
كرهاً: ﴿وَقُلْ يَسْجُدْ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: 15]، إشارة إلى هذا
المعنى، فافهم ولا تتوهم. - انتهى. رجوع إلى كلامه السابق وقد مرّ ما فيه، فتأمل.
والله أعلم.

[6] [الاعتراض السادس: غرق قوم نوح في بحار العلم]

قال: الاعتراض السادس: هو أنّه قدّم سرّه قال في هذا الفصل: افترقوا في
بحار العلم بالله، (...) ﴿فَلَمَّا مَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ أَنْوَاعِهَا﴾ [نوح 25]، فكان الله

(1) ليست في (س).

عين أنصارهم، فهلكوا فيه إلى الأبد، فلو خرج بهم إلى سيف الطبيعة، لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة⁽¹⁾.

[6] الجواب: لما كان قوم نوح عليه السلام من حيث الفطرة عالمين بحقائق الأشياء، ومُسَبِّحِينَ الباري تعالى، والمانع لهم من الشعور بذلك إنما هو التعلق الجسدي، والارتباط الهولائي، الذي كان موجباً للفكرة والروية، فإنه كان ساتراً للمعارف الفطرية، لا جرم بعد غرقهم انقطع [كذا] تلك العلاقة، فحصل / لهم الشعور بالعلوم الفطرية والمعارف الجبلية، ﴿وَيَا لَئِمَّ مَنِكَ اللَّهُ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: 47]. قال الله تعالى في حق الكافر: ﴿كَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ﴾ يعني: حسلك ﴿مَمَرَكَ الْيَوْمَ حَيْدٌ﴾ [ق. 22]، ولهذا يعلم الكفار بعد الموت صدق الأنبياء، ويعرفون الله تعالى بقدر ما ينبغي للبشر، ويعلمون أن ما كانوا يعتقدونه في الدنيا كان باطلاً كله، وأن الحق خلافه. وأما ذلك العلم في ذلك الوقت فلا يصير سبباً للنجاة من النار، بل يكون سبباً لكمال الحسرة والندامة، نعوذ بالله من ذلك، ولهذا سُئِيَ يوم القيامة يوم التغابن ويوم الحسرة. فقوم نوح على هذا التقدير غرقوا في بحار العلم بالله، وإن لم يكن علمهم سبباً للسعادة الأخروية، لكن علمهم بعد الموت إنما هو فطري جبلي فقط، وليس فيه رائحة من العلم الفكري، لأن العلم الفكري موقوف على تعلق الروح بالجسد. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وإنما أتى من حمل بعض الألفاظ على الحقيقة، وجعل قوم نوح حقيقة، فخطب هذا الخطب. فيقال له: أي اختصاص لقوم نوح بذلك، وأية فائدة لهم في ذلك؟ والذي نقول: إن قوله: فغرقوا في بحار العلم بالله تنبيه على أن الطوفان إشارة إلى العلوم الإلهية، وأن المراد بقوم نوح الأولياء العارفون المُحَمَّدِيُّونَ، كما يدل عليه كلامه عقب هذا، وهو الحيرة، فأدخلوا ناراً في عين الماء في المُحَمَّدِيِّينَ، فهو نظير قوله في الفتوحات في إشارات قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَلْيَسَ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 6] الآية «أما أبو يزيد فلم يستطع الاستواء ولا أطاق العذاب فصعق من حينه، فقال تعالى: رُدُّوا عَلَيَّ حَبِيبِي؛ فإنه لا صبر له

عني، فحجب بالشوق والمُخاطبة⁽¹⁾، إلى آخر ما مرَّ عنه نقله. فليس المراد بقوم نوح حقيقتهم، بل المراد الإشارة كما نبهنا عليه غير مرة، والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: يُنافي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ أَغْنَىٰ عَنْهُ رَبُّهُ وَأَسْلَىٰ سَبِيلًا﴾ [الأنعام: 160].

قلنا: المراد والله أعلم أن من كان في هذا العالم النبوي شقيًا - يعني: مُتَّصِفًا بأسباب الشقاوة - فهو في الآخرة يصير شقيًا، بل أضلَّ / سيئًا، لأنه في الدنيا شقي بالقوة لانضافه بأسباب الشقاوة، ولم يكن مُعَذَّبًا، وفي الآخرة شقي بالفعل لأنه مُعَذَّب. والله تعالى أعلم بمراده، نعوذ بالله من الشقاء حالًا ومآلًا. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وينبغي أن يُقيد بما إذا مات على ما كان هو فيه من أسباب الشقاء، وإلا ورد عليه الأحاديث الصحيحة أن العبرة بالخاتمة، وأن ((العبد ليعمل بعمل أهل النار حتى لا يفي يه وبينها إلا ذراع...))، الحديث. فليس كل من كان في الدنيا في أسباب الشقاء يشقى في الآخرة، ولا من كان في الدنيا في أسباب السعادة يسعد في الآخرة، والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولما كان قوم نوح قد ظهر فيهم العلم الفطري الكامن فيهم، وعرفوا الله به، وعلموا أنه مبدأ الآثار والأحكام على الإطلاق، لا جرم فتوا فيه؛ لأن العلم بالتوحيد موجب لنفي التعدد، وإن لم يكن ذلك العلم في تلك الحالة موجبًا للنجاة. وإذا قيس علمهم بالله على هذا الأسلوب بحالهم في الدنيا التي هي الجهل بالله والكفر والمعصية كان حال حصول العلم وإن لم يكن سببًا للنجاة أشرف وأرفع. ففرقهم وعدم خروجهم من الماء رحمة عظيمة، لأنهم لو خرجوا اشتغلوا بأنواع الكفر والمعاصي، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: 28]، فكانت معاصيهم تكثر فيستحقون عذابًا أشد وأعظم من الذي حصل لهم بما قبل الفرق من المعاصي. وأيضًا لو خرجوا

لحرموا ظهور العلم الفطري الجبلي بالله وبأنفسهم. ولهذا قال الشيخ: "فلو خرج بهم إلى سيف بحر الطبيعة" يعني: الجسد العنصري، يعني: لو لم يفرقوا لنزل بهم عن هذه الدرجة لرفعة. وعلى هذا فلا إشكال بعد أن عُرف الحال. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: الكلام ما أسلفناه مرارًا، والمشرب ذلك المشرب لا هذا الذي ذكره. وقوله: "لحرموا ظهور العلم الفطري" إلخ...، ليس كما قال، لأنهم بل كل أحد في الآخرة يظهر لهم ذلك العلم، سواء ماتوا ذلك الوقت أو بعد ذلك، وسواء ماتوا بالفرق أو بغيره. فلا معنى لهذا الكلام، بخلاف ما حملنا عليه كلام الشيخ رحمه الله، / فإن من كان في ساحل الطبيعة كان مقامه نازلًا، ولهذا قال الشيخ قدس سره فيما تقدم قبل هذا في فص نوح:

"فالأدنى من تختل فيه الألوهية، (إلى آخر ما قال)، والأعلى ما تختل، بل قال: هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه، فلا يقتصر. فالأدنى صاحب التختل⁽¹⁾ يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ دُلَّتْ﴾ [الزمر: 3]، والأعلى العالم يقول: إِنَّمَا ﴿فَالنَّهْكَرُ إِلَهٌ وَحْدَهُ فَلَهُ اسْتَلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْسِينَ﴾ [الحج: 34]، الذين خبت نار طبيعتهم، فقالوا: "إلهًا" ولم يقولوا: "طبيعة"⁽²⁾. انتهى بحروفه.

وقال في آخر الفص على لسان الولي التروحي:

"(رَبِّ أَغْفِرْ لِي) [نوح: 28]، أي: استرني واستر من أجلي، فيجهل مقامي وقدري كما جهل قدرك في قولك: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر: 67] ﴿وَلَوْلَئِنَّهُ﴾ من كُنْتُ نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة، ﴿وَلَمَّا دَحَلْ سِتْرِي﴾ أي: قلبي، ﴿مُؤْمِنًا﴾ مُصَدِّقًا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية، وهو ما حدثت به أنفسها، ﴿وَالْمُؤْمِنِينَ﴾ من العقول، ﴿وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ من النفوس، ﴿وَلَا يَرَى الظَّالِمِينَ﴾ من الظلمات: أهل الغيب المكتفين خلف الحُجُب

(1) حاشية في (سر، ق 1249) مفادها 'بلغ'.

(2) فصوص الحكم، ص 72.

الظلمانية، «إِلَّا تَارًا» أي: هلاكًا، فلا يعرفون نفوسهم لشهود وجه الحق دونهم. ثم أخبر عن المُحمّدي فقال في المُحمّديين: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» [الفصل: 188]، والبار الهلاك⁽¹⁾. - انتهى.

فانظر ما أوضح بيان الشيخ قُدس سرّه وما أصرّحه فيما حملنا عليه كلامه، وما أبعده عن المسلك الذي سلكه الأصل. وانظر كيف أثبت الطيعة للتوحيين، ونفاها عن المُحمّديين، وجعلهم كل شيء عندهم هالك إلا وجه الله، والتوحي كيف طلب الهلاك له ولعقله ولطبيعته ولقلبه ولنفسه. فتعقّل لما قلنا لك، فإنّه تحقيق يهديك إن شاء الله تعالى إلى سواء الطريق، والله أعلم.

[7] [الاعتراض السابع: قول الشيخ في "فصل إبراهيم": فيحمدني وأحمده ويمدني وأعبده]

قال: الاعتراض السابع، هو أنّه قول الشيخ في فصل إبراهيم عليه السلام: «فِيْحَمْدُنِي وَأَحْمَدُهُ وَيَنْبُذْنِي وَأَغْبِذُهُ»⁽²⁾

[7] والجواب: إنّ حمد الحق عبده ظاهر لا إشكال فيه، وأما عبادته تعالى عبده فلا يخلو عن إشكال، وإنّما يظهر معناه من بيان معنى العبادة. فنقول: العبادة في اللّغة الطاعة والانقياد لأمر المُطاع. وحيث إنّ الأولياء أطاعوا الله تعالى كما ينبغي، أجاب الله تعالى دعاءهم في كلّ ما طلبوا / منه. [184]

قال صلى الله عليه وسلم: «رُبُّ أَشْعَثَ أَغْبَرِ ذِي طَمَرَيْنِ لَا يُوْبِهِ لَهُ، لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرَةٍ». وقبول الدعاء وإعطاء المطلوب طاعة بلا شك. قال أبو طالب للنبي صلى الله عليه وسلم: ما أطوع ربك لك يا محمد، فقال صلى الله عليه وسلم: «(لو أطعته لأطاعك)». والأمر والدعاء لُغة مُترادفان لا فرق بينهما، وإن فرّقوا بينهما في الاصطلاح، نجعلوا طلب الأعلى من الأدنى أمرًا، كقوله

(1) فصوص الحكم، ص 74.

(2) فصوص الحكم ص 83. ويلاحظ أن البرزنجي قد علق على بعض المواضع من هذا وحتى آخر الكتاب، واكتفى بالترجمة. وقد أشرنا إلى تعليقاته باسمه عد ورودها

تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [الإسراء: 78] [المعان: 17]، وطلب الأدنى من الأعلى دعاء كقوله تعالى: ﴿رَبِّ أَعِزَّنِي وَلَوْلَايَ﴾ [نوح: 28] وامتنال الأمر بالصلاة طاعة وعبادة، وامتنال الأمر بالمغفرة أيضًا طاعة وعبادة. وإذا قد ظهر المعنى سهل فهم المعنى، ولكن لا يخلو عن غرابة. ويُسمى هذا النوع في علم البديع مُشاكلة، لأن طاعة الحق عنده يُسمى إجابة، فلما جاء صيغة لفظ يُسمى عبارة عبر عنها بذلك اللفظ للمُشاكلة، قال تعالى: ﴿تَقْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، فأطلق لفظ النفس على الله مُشاكلة. قال الشاعر:

قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئًا نَجِدُ لَكَ مَطْبَخَهُ قُلْتُ اطْبُخُوا لِي جُبَّةً وَقَمِيصًا⁽¹⁾
فأطلق الطبخ على الخياطة، وعلى هذا لا إشكال إلا عند الجهال.

[8] [الاعتراض الثامن: قول الشيخ في "فص هود": إن وجودنا غذاؤه، وهو غذاؤنا]

الاعتراض الثامن: هو أنه قال في فص هود عليه السلام «إن وجودنا غذاؤه، وهو غذاؤنا»⁽²⁾.

[8] الجواب: إن المراد من الغذاء شيء يكون سببًا لبقاء الوجود، سواء كان جسدًا كالأطعمة والأشربة، أو معنويًا. وحيث إن سبب وجود بقاء العبد [هو] ذات الحق سبحانه، لأنه كما تقدم: 'مبدأ الأحكام والآثار'، لا جرم كان هو غذاؤنا، وحيث إن ظهور خالقيته تعالى ورازقته ومصوريته، وبالجُملة جميع أسماء أفعاله كالمُبدع والموجد والمُكوّن، لا تُثبّت لا وجودًا ولا تقديرًا إلا بخلق ومخلوق ومرزوق ومُصوّر ومُبدع ومُكوّن، لا جرم كنّا نحن سبب بقاء تلك الأسماء له تعالى، فكنا غذاؤه في ثبوت أسماء الأفعال، وحيث فلا إشكال! وإن كانت هذه العبارة لا تخلو عن غرابة!

(1) واليت لامي حمد أحمد بن محمد الأنطاكي الملف بأبي الرُقعمق (ت399هـ/1009م).

(2) انظر فصوص الحكم، ص111. القصيدة:
«مُوجِدِي غِذَاؤِهِ وَه نَحْنُ نَحْنُ نَحْنُ»

[9] [الاعتراض التاسع: قول الشيخ: إياك أن تتقيد بعقد مخصوص]

الاعتراض التاسع: هو أنه قال في هذا الفصل:

«إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه يفوتك حير كثير، بل يفوتك العلم / بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هبولى لصور المعتقدات (١) كلها، فإنَّ الإله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه تعالى يقول: ﴿قَاتِمًا مَوْلَا مَمَّ وَجَّهَ اللَّهُ﴾ [النزة 113]، فما ذكر أينما من أين، إلا وذكر أن تم وجه الله. ووجه الشيء حقيقته» (٢).

[9] الجواب: اعلم - جعلك الله من أهله -، كما أنه تعالى مبدا للآثار والأحكام الخارجية، كذلك هو مبدا للآثار والأحكام الذهنية. وكما أنه من حيث المبدئية مقارن للماهيات الخارجية، كذلك هو من حيث المبدئية مقارن للماهيات الذهنية. فهو مع الموجودات الذهنية كما أنه مع الموجودات الخارجية بلا فرق. وحيث إنَّ اعتقادات بني آدم في حق الله تعالى مختلفة، لا جرم كانت صور معلوماته في الأذهان أيضا مختلفة. فصورة معلومات الحق في ذهن الفيلسوف (٣) أنه تعالى موجب وغير متصف بالسمع والبصر والكلام، وصفاته عين ذاته وجودا ومفهوما. وصورة معلوماته في ذهن الأشعري يعكس هذا، وهكذا سائر صور (٤) معلوماته في أذهان سائر بني آدم. وكل صورة من تلك الصور موجود ذهني. ومبدا الآثار والأحكام الذهنية هو الحق تعالى كما تقدم، فتلك الصور الذهنية محالية ومظاهرة في الذهن، كما أن الموجودات الخارجية محالية ومظاهرة في الخارج.

وحيث إنه تعالى في حد ذاته مطلق عن جميع القيود والحيثيات وغير مُقيد بشيء منها، وبحسب القوابل مُقيد، كما مرَّ في مثال النور والمرآيا المختلفة الألوان، لا جرم يعلم العارف المُحقق أنَّ الحق تعالى هو الظاهر في جميع تلك الصور الاعتقادية، ولا يخلو عنه صورة من تلك الصور، مع أنه تعالى في حد

(1) فصوص المحكم، ص 113.

(2) بمعنى الفيلسوف.

(3) ليست في (ت).

ذاته مُسرّه عن جميع لوازم تلك الصور وتوابعها، ومُقدّس عنها. وأنّ كل أحد يعرفه بقدر استعداده وطاقته، وأنّه ليس يحصره اعتقاد دون اعتقاد. فيكون فهم مثل هذا العارف وذمّه هيولانيًا، فيكون مُطلقًا في ذاته، لا لون له ولا قيد ولا صورة، ويكون مُتلبّ بجميع صور الاعتقادات، وليس مُباينة ولا مُنافاة لشيء من صور المُعتقدات. ولهذا ورد أنّه سبحانه / وتعالى إذا تجلّى يوم القيامة في صورة من صور تلك الاعتقادات أنكره بعضهم، وأقرّ به بعضهم، والعارف الذي لم يُقَيّد في الدنيا بصورة ولم يحصره فيها، بل كان شاهده في الدنيا في جميعها، يعرفه تعالى في الآخرة في جميع تلك الصور، ولا ينكره في شيء منها. لأنّ الصور التي يتحلّى الله تعالى فيها يوم القيامة هي صور المُعتقدات في الدنيا. فكل أحد يُقرّ به في صورة مُعقّده ويُكره في غيرها. والعارف المُطلق الاعتقاد، (الهيولاني الفهم والذهن، كما كان في الدنيا قابلاً لها كلّها، كذلك في الآخرة يكون مقرّاً به تعالى في)⁽¹⁾ كلّها. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرْزَنْجِي]: ويؤيد ذلك ما ورد في الصحيح، وقد مرّت أحاديث ذلك، أنّ الله تعالى يأتيهم في صورة فينكرونه ويقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتي ربنا. قال: فينصرف عنهم وهو الله، فينحوّل في الصورة التي كانوا رأوه فيها أول مره، يعني كانوا اعتقدوه بها في الدنيا، فيفترّون به، فيقولون: نعم أنت ربنا. فقد نصّ النبي صلى الله عليه وسلم أنّ الذي تجلّى لهم في الصورة التي أنكروها هو الله، وفي هذا كفاية، والله أعلم!

[10] [الاعتراض العاشر: الإله المُعتَقَد ليس له حكم في الإله المُعتقد الآخر]

قال: الاعتراض العاشر، هو أنّه قال في فصّ شعيب عليه السلام: «إِنَّ الإله المُعتقد ليس له حكم في الإله المُعتقد الآخر، فصاحب الاعتقاد يذبّ عنه، أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره، وذلك الذي في اعتقاده

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

لا ينصره. فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المُنازع له، ولا المُنازع ماله نصرة من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين⁽¹⁾.

فنفي الحق تعالى النصرة عن آلهة الاعتقادات. وقال في فض ركبها:

«إِنَّ الرحمة ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده، بل نظره في عين ثبوته. ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة⁽²⁾ في العيون الثابتة، فرحمته بنفسها بالإيجاد. ولذلك قلنا: إِنَّ الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين⁽³⁾».

وقال في فض محمد صلى الله عليه وسلم:

«إِنَّ الْمُعْتَقِدَ إِنَّمَا يُثْنِي عَلَى الْإِلَهِ الَّذِي فِي نَفْسِهِ⁽⁴⁾ وَرِيطَ بِهِ نَفْسُهُ. / وما [195ب] كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إِلَّا على نفسه، فإنه مَنْ مدح الصنعة فإثما مدح الصانع بلا شك. وإله الْمُعْتَقِدِ مُصْنَعُ النَّازِرِ فِيهِ⁽⁵⁾، فهو صنّعه، فتأوّه على ما اعتقده وتأوّه على نفسه. ولهذا يَذُمُّ مُعْتَقِدٌ غَيْرُهُ، ولو أنصف لم يكن له ذلك. إِلَّا أَنَّ صاحب هذا المعبود الخاص حاهل بلا شك في ذلك لا اعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله. إذ لو عرب ما قال الجنيد: "لون الماء لون إنائه" لَسَلَّمَ⁽⁶⁾ لكل ذي عتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة. (وكل مُعْتَقِدٍ، فهو ظان ليس بعالم، ولذلك قال تعالى: ((أنا عند ظن عبدي بي))، أي: لا أظهر له إِلَّا في صورة⁽⁷⁾ معتقده، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد. فإله المعتقدات تأخذه لحدود، وهو الإله الذي رسعه قلب عبده،

(1) فصوص الحكم، ص 122.

(2) لب في (س).

(3) فصوص الحكم، ص 178.

(4) في (هـ) معتقده. وكذلك في الفصوص.

(5) ورد في (ت) وإله المعتقد للناظر مصوع فيه.

(6) ليست في (ت)، (س)، (م)، وفي (هـ) أصبحت في الهامش وبحاشيها كلمة (صح)، وفي في الفصوص.

(7) ما بين قوسين ليس في (س).

فإنَّ الإله المطلق لا يسهه شيء، لأنَّه عين الأشياء، وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه: يسهه نفسه، ولا لا يسهه، فافهم ذلك⁽¹⁾.

[10] الجواب: اعلم - جعلك الله من أهل اليقين - أنَّ العقلاء وأصحاب التقليد⁽²⁾ تصوِّروا الله تعالى بصورة تُناسب فهمهم وإدراكهم، فهم بحسب فهمهم وإدراكهم تتبَّعوا تتبُّعاً كلياً، وصوروه بصورة في أذهانهم، ونزَّهوا⁽³⁾ تلك الصورة عما هو قبيح عندهم، ووصفوها بما هو حسن عندهم. فنلك الصورة في الحقيقة مصنوع أولئك ومخترعهم، ومجْعول إدراكهم وفهمهم. ولر تأملت في مُعتقدات⁽⁴⁾ الثلاث والسبعين فرقة من الفرق الإسلامية، وفي مُعتقدات اليهود والنصارى والصائنة والمجوس وعبدة الأصنام تأملاً شافياً ظهر عندك هذا المعنى، وهو أنَّ كل فرقة بحسب قابليتها وفهمها تصورت الحقَّ تعالى برجه هو عندها⁽⁵⁾ مُستحسن، وهو دائماً في حماية مُتصوِّره وفي رعايته، وينفي عنه القبائح ويثبت له المحاسن، وينفي مُتصوِّره غيره وينسب إليه القبائح وينفي عنه المحاسن: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ • إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: 118، 119]، وهم الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم صلوات الله على / نبينا وعليهم وسلامه. لأنَّ الأنبياء وورثتهم لم يخترعوا لله تعالى صورة خاصة من عند أنفسهم، بل طهَّروا عقولهم وأذهانهم وأفهامهم من العكر، وتوجَّهوا إلى التعريف الإلهي، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنْشِئُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الاعراف: 203]. وقال صلى الله عليه وسلم: ((مبْحَنُكَ لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَىٰ نَفْسِكَ))، فلم يعرفوا الله تعالى بالنظر الفكري حتى يكون معبودهم مصنوعهم، بل عرفوا الله بالتعريف الإلهي: إما بالوحي الإلهي للأنبياء، أو بالإلهام للأولياء.

(1) فصوص الحكم، ص 226.

(2) في (س) التقليد.

(3) في (س) تركوا.

(4) في (س) اعتقادات.

(5) في (ت) عنده.

وحيث قد علم هذا القدر من الكلام طهر معنى كلام الشيخ فُتس سرّه، وزهر وبهر. فإنّه لما كانت الصورة المجمعولة المفعولة بالفكر مُمكنًا من المُمكنات، وموجودًا من الموجودات الذهنية، وكانت حقيقتها ثابتة في علم الله تعالى، وكان وجودها في الذهن بوساطة 'مبدئية الحق' تعالى، لما مرّ آت: مبدأ الأحكام والآثار الخارجية والذهنية. لذلك قال الشيخ فُتس سرّه: إنّ الرحمة الإلهية رأت للحقّ المخلوق عينًا ثابتة في الاعتقادات فرحمته بالإيجاد في أذهان المُعتقدين، وحيث إنّ وجود الحقّ في الأذهان ليس بحسب ذاته المطلقة المنزهة، لهذا اختلفت طهوراته حسب اختلاف القابليات من الأذهان والأفهام، وظهر عند كل قوم بمقدار قوة إدراكهم⁽¹⁾. ولهذا قال تعالى: ((أنا عند ظن عبدي بي، فلا يظن بي إلاّ خيرًا)). وهذا هو معنى قول الحنيد قُتسا الله سرّه العزيز: "لون الماء لون الإناء". وحيث إنّ ذات الحقّ مُطلقة في حقيقتها عن جميع القيود واللوازم التي تصورته فيها الأذهان والأفهام، وتظهر بحسب قابليات الأذهان والأفهام، فالحقّ الذي وسعه القلب هو الحقّ الذي تصوّرت الأذهان والأفهام، لا الحقّ الذي هو مُطلق الذات ومبدأ للآثار والأحكام الذهنية والخارجية، فإنّه عين جميع الأشياء كما تقدّم. ولا يقال في الشيء: إنّه وسع نفسه أو لم يسعه، لأنّ المُغايرة بين الواسع والموسوع شرط. فالإله الذي وسعه القلب هو إله المُعتقدات، كما قال تعالى: ((وسمعي قلب عبدي المؤمن))، دون الإله الموجود في الخارج الذي هو مبدأ الأشياء. لأنّه / مُسرّه ومُفتنسر عن (م) الحلول في القلب. وحيث إنّ إله المُعتقدات مظهر من مظاهره صار آلة مُلاحظته تعالى، فإنّ الصورة الذهنية آلة لمُلاحظة الأمور الخارجية.

[11] [الاعتراض الحادي عشر: العالم مجموع الأعراض، وفي كل آن ينعدم ويوجد]

الاعتراض الحادي عشر: هو أنّه فُتس سرّه قال في هذا المقصّ أيضًا: إنّ العالم مجموع الأعراض، وفي كل آن ينعدم ويوجد مثله⁽²⁾ كما قال الأثعرة في

(1) انظر الاقتباسات الواردة في بداية هذا الاعتراض

(2) راجع فصوص الحكم، ص 125، 156، 188

الأعراض، فالمكلف في كل آن يكون غيره، وفي الآخرة يكون غير الذي كان في الدنيا، والثواب والعقاب لا يكون للمطيع والعاصي.

[11] الجواب. اعلم - جعلك الله من أهل المشاهدة - أن ما هو قائم بذاته، ولا يحتاج في قيامه إلى محل وموضع، هو الحق سبحانه فقط، والذي يُسَمِّيه علماء الرسوم جوهراً قائماً بنفسه، غير موجود عند هذه الطائفة العلية، بل هو أمر موهوم وحقيقة معلومة، والعالم من أوله إلى آخره إنما هو أعراض. فإن قيل: العرض لا يقوم بنفسه ولا بد له من موضع البتة يقوم به ذلك العرض ويحل فيه.

قلنا: عدم قيام العرض بنفسه مُسَلَّم، إلا أن كونه لا بد له من موضع يقوم به بسبب الحلول فيه، غَيْرُ مُسَلَّم. بل الذي يحتاج إليه العرض أمر يقوم بذاته ويكون سائلاً لقيم العرض، وأما حلول العرض فيه فغير لازم. والذي هو سبب قيام العرض هو ذات الحق تعالى. ولهذا لا يبقى العرض في الخارج آتياً. نعم، لو كان العرض يبقى أكثر في آن واحد كان يحتاج إلى موضع يحل فيه بسبب قيامه به، ويبقى في الخارج ثلاثة آتات أو أربعة أو أكثر من ذلك، وحيث إن العرض ليس له لقاء في الخارج، بل آن وجوده آن عدمه، فلا يحتاج إلى محل يحل فيه، وإنما يحتاج إلى قيام يكون سبب ظهوره في آن وجوده في الخارج لا غير. وذلك القبول هو "الذات المطلقة"، فلا يحتاج إلى إثبات "الجزء الذي لا يتجزأ"، ولا إلى الهيولى والصورة الجسمية. والأعراض حالة بعضها في بعض ومُحَاوَرَة بعضها لبعض، وقيام المجموع ذات الحق تعالى وتقدس. ووجودها / (197) في الخارج ليس أكثر من آن واحد، وفي ذلك الآن ينعدم الوجود، فذلك الآن الواحد ظرف للوجود والعدم معاً. نعم لو كان وجود العرض في آن وعدمه في آن آخر لاحتاج إلى محل يحل فيه البتة، ويكون سبب قيامه، لكن ليس الأمر كذلك. وتحدث الأعراض بطريقتين؛ أحدهما: أن ينعدم العرض ويوجد مثله، والثاني: أن ينعدم عرض⁽¹⁾ واحد، ثم يوجد ذلك العرض بعينه. وحيث إن

(1) في (مر) عرض عرض.

الوجوديين مُتغايران كان بالنسبة إلى كل وجود غيره بالنسبة إلى الثاني، فصدق أن العرض الموجود في الآن الثاني غير العرض الموجود في الآن الأول، لاختلاف الوجوديين⁽¹⁾. وصح أنه العرض الأول، لأنه هو الذي كان موجوداً فعلم، ثم وجد مرة أخرى. وعلى هذا فالاعتراض مُجاب بأن المُكلف في الدنيا هو بعبه المعاد في الآخرة، لا غيره حتى لا يلزم أن المُكلف في الدنيا غير المعاد في الآخرة.

تتمة: لما كانت صفة الجمال تطلب وجود العالم، وصفة الجلال تطلب عدم العالم، اقتضى⁽²⁾ الحال أن يتعدم العالم في كل أن بصفة الجلال والقهر وغلبة "الأحادية"، وأن يوجد بصفة الجمال والرحمة وغلبة "الواحدية"، وهكذا إلى الأبد إلى غير نهاية. والأشاعرة وهم مُعظم أهل السنة والجماعة فائلون بتجند الأعراض، وعلى قواعدهم يلزمهم القول بتجند الجواهر أيضاً. بيانه أنهم ذهبوا إلى أن علة احتياج المُمكن إلى المؤثر الواجب⁽³⁾ حدونه لا إمكانه، خلافاً للفلاسفة. وحيث لزم من هذا القول استغناء العالم عن البارئ تعالى بعد الحدوث، بحيث لو فرض عدم البارئ -تعالى عن ذلك علواً كبيراً- لم يلزم منه عدم العالم، وهذا باطل، لا جرم قالوا بتجند الأعراض. وقالوا: إن الجواهر مُحتاجة إلى الأعراض في الوجود أو في البقاء أو في الشخص. وعلى كل حال فوجود الجوهر بدون العرض محال، وحيث إن الجوهر مُحتاج إلى العرض دائماً، والعرض مُتجند دائماً، والمُتجند لا يتفك عن الحدوث دائماً، فالعالم مُحتاج إلى المُحدث دائماً. فلا يجوز / استغناء العالم عن البارئ ولا يلزم.

[١٣٧]

وهذا الحفيظ الشرايبي [الكازروني] يقول: حيث إن الجوهر مُحتاج إلى العرض في الوجود أو البقاء أو الشخص، فوجود كل جوهر أو بقاءه أو شخصه في كل آن مُتجند كما يتجند وجود العرض، لأن الجوهر مثلاً، وليكن ج في

(1) في (ها) الموجوديين.

(2) في (ها) لا جرم اقتضى.

(3) كلمة "الواجب" ليست في (ت).

وجوده، مُحتاج إلى علته النامة المُجمعة من أجزاء، ولتكن تلك الأجزاء: أ ب ج د مثلاً، وآخر هذه الأجزاء وهو الذي تكمل به العلة هذا العرض، وليكن د. فإذا كان هذا العرض وهو د مثلاً عدم، وهذا العرض الآخر وهو هـ وجد موضع د وصار الجزء الأخير من العلة النامة، انعدمت العلة النامة تلك الأولى ووجدت علة نامة أخرى، لأن الكل ينعدم بانعدام الجزء، لأن أ ب ج د علة نامة مُنفردة، و: أ ب ج هـ علة نامة مُنفردة غير الأولى كما لا يخفى. وإذا انعدمت العلة لزم انعدام المعلول أيضاً، وهو وجود الجوهر مثلاً، وإلا لزم وجود المعلول مع عدم علته النامة، وهو محال، لأن عدم العلة مُستلزم لعدم المعلول بلا شك. وإذا وجدت علة نامة أخرى وجدت معلول آخر، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته النامة، وهو محال. فلزم من تجدد العرض تجدد الجوهر، ومن تجدد الجوهر تجدد وجود الجوهر ضرورة، وهو المطلوب.

فإن قيل: إنما يحتاج الجوهر إلى عرض ما، دون عرض بعينه، ولا يلزم من تجدد عرض ما تجدد الجوهر.

قلنا [الكازرونى]: إذا كان العرض جزء العلة بالفعل، يكون مُتعيّناً ومُشخصاً البتة، لأن عرف ما ليس بوجوده في الخارج إلا في ضمن أفراد هذا العرض وذاك العرض، أعني الأعراض المُعينة المُشخصة. وذلك العرض المُعين المُشخص هو الجزء من العلة النامة دون عرض ما، والسلام.

[12] [الاعتراض الثاني عشر: قول الشيخ: إن ولاية النبي أفضل من نبوته]

الاعتراض الثاني عشر: اعلم - أيتها الله بروحه - أن الشيخ قُدس سرّه قال في فض عزيز عليه السلام: إن ولاية النبي أفضل من نبوته⁽¹⁾، دون أن يقول: إن ولاية غير النبي أفضل من النبوة. وبعض المُكرّين نسب المعنى الثاني إلى الشيخ، وهذا بُهتان / عظيم! ونقلوا بعض كلام الشيخ قُدس سرّه كما هو،

(1) انظر مصوص الحكم، ص 135. «فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع من حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقام من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول، أو ذو تشريع وشرع». حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

راستشكلوا تفضيل ولاية النبي على نبوته، ويظهر حقيقته في الجواب إن شاء الله.

[12] الجواب: اعلم - جعلك الله من العارفين - أن النبي - من حيث قربه من الله وتخلقه بأخلاقه وقعوده على بساط أنه في مقعد صدقه وأحد من بلا واسطة - هو رلي. ومن حيث تبليغه ما أمر به هو رسول ونبي. ولا شك أن طرف قربه من الحق جل وعلا، وأخذه منه بلا واسطة، أشرف من طرف تليغ رسالته. لأن الطرف الأول جهة الحق، ولثاني جهة الخلق، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان. والباحث المانع إقاماً معانداً أو بليداً، والسلام.

[13] [الاعتراض الثالث عشر: القائلون بالوهمية عيسى جمعوا بين الكفر والخطأ]

الاعتراض الثالث عشر: هو أن الشيخ قُتس سره قال في فخر عيسى. «لما كان يحيى الموتى، ذهب بعضهم إلى حلول الحق تعالى في عيسى، وبعضهم إلى أنه إله⁽¹⁾ وكفروا، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17 و 72]، فجمعوا بين الكفر والخطأ في تمام الكلام كله. لأنه يعني كفرهم، لا بقولهم: "هو الله" فقط، لأنه حق، وليس بكفر. ولا بقولهم: ابن مريم فقط، فإنه ابن مريم بلا شك؛ بل كفروا بمجموع هذين الكلامين⁽²⁾. إلى هنا ترجمة كلام الشيخ. هنا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: لخص الترجمة وغير فيها، ولفظ الشيخ قُتس سره:

«فأدى بعضهم إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحياه الموتى. ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنهم ستروا الله الذي يحيى الموتى بصورة بشرية عيسى. فقال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17، 72]، فجمعوا بين الكفر والخطأ في

(1) في (ما) أنه هو الله.

(2) هذا النص للكازروني فيه تحريف لأراء ابن عربي — لترجمة من لعربي إلى عراقي بحسب البرزنجي، والتصحيح يأتي فيما بعد.

تمام الكلام، في كله، لأنه لا يقولهم: "هو الله"، ولا يقولهم: "ابن مريم"، فعدلوا بالتضمن من الله من حيث أحبا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية يقولهم: ابن مريم، وهو ابن مريم بلا شك⁽¹⁾.

هذا لفظ الشيخ، وليس فيه إن قولهم: "هو الله حق ليس بكفر"، وإن كان له وجه نظر إلى أصل الشيخ والمحققين في "وحدة الوجود". وحذف من كلام الشيخ قوله: وهو الستر لأنهم ستروا الله، إلخ... وظاهره أن الشيخ جعل الكفر لغوياً / بلسان الإشارة، فليتأمل. والله أعلم.

قال [الكازروني]: وشارحو النصوص مثل القيصري والجندي والجامي قدس الله أرواحهم اتفقوا على أن مراد الشيخ أنهم كفروا بسبب حصر الحق تعالى في عيسى عليه السلام، لأنه تعالى لا يحصر في عيسى عليه السلام، بل هو مُتَجَلٍّ في العالم جميعه. وفي الواقع إن هذه العبارة، أعني "إن الله هو المسيح ابن مريم"، مفيدة للحصر، وقول الشيخ قدس سره: كفروا بمجموع الكلامين، لا بكل واحد على انفراده، إشارة إلى ذلك. وعلماء الرسوم طعنوا في هذا المقام طعناً عظيماً، وحقيقة الحال تبين في الجواب إن شاء الله تعالى.

[13] الجواب: اعلم - رزقك الله النظر إلى وجهه الكريم - أن الله تعالى من حيث إنه مبدأ جميع الآثار والأحكام له من هذه الحيثية المقارنة والمعينة لجميع الأشياء، وإنه من هذه الحيثية عين جميع الأشياء كما تقدم سابقاً فراجعه وتذكر، لا جرم القول بأن الله عين عيسى ابن مريم فقط وحصره فيه موجب للتنقيد والحصر، ويلزم من هذا أنواع من الفساد؛ الأول: الكذب لأنه عين جميع الأشياء لا عين عيسى فقط. الثاني: الحلول أو الاتحاد أو التجسيم، وكل ذلك كفر بلا شك. الثالث: أن حقيقة الباري تعالى وتقدس واجب الوجود ومطلق الوجود، وحقيقة عيسى عليه السلام ممكن الوجود ومُقَيَّد، فَحَضَرُ وجود الحق جل وعلا في ذات عيسى كفر من وجوه، والسلام.

(1) فصوص الحكم، ص 141.

[14] [الاعتراض الرابع عشر: قول الشيخ: إن الله يُعبد في جميع الصور]

الاعتراض الرابع عشر: أنَّ الشيخ قُلِّس سرّه قال في فصل هارون: إنَّ الحق تعالى لم⁽¹⁾ يسلط هارون على عبدة العجل كما سلط عليهم موسى، مع أنَّ الله تعالى يُعبد في جميع الصور. ولهذا لم يبق نوع من أنواع العالم لم يُعبد، سواء عبادة التَّالَّة كعبدة الأوثان والنجوم، أو عبادة تسخير كآرباب الجاه والمال. وأكبر مجالي الحق التي عبدت من دون الله: الهوى، قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ مَـرْيَمُ إِذْ هَدَىٰ نَحْنُهُ فَوَكَّلَتْهُ﴾ [الفرقان: 43] [الجبابة: 23]⁽²⁾.

[14] الجواب: اعلم - جعل الله لك طريقًا موصلًا إليه - أنَّ الأمر الإلهي

[199]

/نوعان:

النوع الأول: كلام تشريعي يصل بواسطة الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه أجمعين.

والثاني: أمر إرادي إيجادي يظهر بمُجرّد الإرادة. وإذا وافق الأمر الإرادي الأمر التشريعي فالمُكَلَّف يقبله أمرًا تشريعيًا ويؤديه وآلا فلا. فعصيان الأمر التشريعي مُمكن، بل واقع، وأما عصيان الأمر الإرادي فمحال. وجميع العالم مطيعون للأمر الإرادي، سواء الجماد والنبات والحيوان والإنسان والملك والجن والشياطين والكافر والمؤمن، لأنَّ مُراد الحق لا يتخلف أبدًا.

ولما كانت صفاته تعالى كما مرّ نوعين: جلالية فخرية، وجمالية لطيفة، وكل نوع منهما له مجالي ومظاهر، فإن مظاهر الجلال والقهر. الكفار، ومظاهر الجمال واللطيف: المؤمنون، لا جرم كان أسباب السعادة والشقاوة كلا النوعين مُرادًا للحق تعالى. ومن جُملة أسباب الشقاوة والبعد والهجران عبادة الحق في المظاهر الكونية، مثل الأصنام والكواكب والنار وغيرها، وسبب⁽³⁾ السعادة والقرب والوجدان عبادة الحق تعالى من حيث تجرّده عن المظاهر في مرتبة

(1) ليست في (هـ).

(2) فصوص الحکم، ص 194، تصرف.

(3) في (هـ) أسباب.

وحوب وجوده، وغناه الذاتي عن العالمين، ودعوة جميع الأنبياء والرسل إلى هذه المرتبة، ودعوة الشياطين وجميع الكافرين وأرباب الهوى إلى المظاهر والمجالي. وأصل جميع المعاصي هو الهوى، فهو أعظم المظاهر الجلالية القهرية. وحيث إن الصفات الجلالية لا تتصور بدون المظاهر الجلالية، لا جرم كان مقتضى ذات الحق تعالى أن يُعبد في جميع الصور الجلالية القهرية، ومن حيث الأمر التشريعي يجعل ذلك العابد مظهر الجلال والقهر.

وبالجُملة حيث إن ذات الحق تعالى مبدأ جميع الأحكام والآثار له مع كلِّها مُقارنة ومعية، سواء الأصنام والكواكب وغيرهما، وحيث إن الذات مُستحقة للعبادة بالذات، سواء كان في المظاهر أو في غير المظاهر، لا جرم صار الأمر الإرادي بحيث يعبد الذات في جميع المظاهر، ولو كانت تلك العبادة سبباً للشقاوة: ﴿لَا تَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُنْشَوْنَ﴾ [الأنبياء: 23].

[15] [الاعتراض الخامس عشر: موسى جعل في جواب فرعون "الحق تعالى" عين العالم]

[199أ] الاعتراض الخامس عشر: / هو أنه قدس سره قال في نص موسى:

"حيث إن موسى عليه السلام جعل في جواب فرعون الحق تعالى عين العالم، خاطبه فرعون بذلك اللسان وقال: ﴿لَئِنْ أَخَذْتُ إِلَٰهَا غَيْرِي لأَحْمِلَنَّكَ مِنْ آلِصُورِ﴾ [الشعراء: 29] [والسين في "السجن" من الزوائد، أي: لاسترنك]⁽¹⁾، فإنك أجبت بما أيدتني به أن أقول مثل هذا. فإن قلت لي: فقد جهلت يا فرعون بوعيدك لإيائي، والعين واحدة، فكيف فرقت؟ فيقول فرعون: إنما فرقت المراتب دون العين، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها⁽²⁾، ومرتبتي الآن التحكم [فيك يا موسى بالفعل، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة. فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه

(1) استكمال من الفصوص، وكذلك التالي بعد سطرين.

(2) في فصوص الحكم، ص 209: "إنما فرقت المراتب العين، ما تفرقت العين ولا انقسمت في نفسها"

حقه في كونه يقول له: لا تفكر على ذلك، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه، وإطهار الأثر فيه لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس، فقال له يُظهر له المانع من تعديه عليه: «أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِتَقْوَىٰ مُبِينٍ» [الشعراء: 30]، فلم يسع فرعون إلا أن يقول له: «فَأَن يَدْعُ بِكُفْرٍ بِكَ فَكُفِّرْ بِنَدَائِهِ» [الشعراء: 31] (1).

[15] الجواب: اعلم - نور الله عين قلبك بنور معرفته - قد تقدم بيان أن للروح والجسم علمًا فطريًا، وأن بذلك العلم الفطري يُعلم الله ويُستبح، فراجع وتذكر. ثم اعلم أن فرعون أجاب موسى تارة من العلم الفكري، وأخرى من العلم الفطري، وإن كان لا يعلم بعلمه الفكري معنى ما يُجيب بعلمه الفطري، وكان غافلًا عنه وذاهلًا. وأنا العارف الكامل صاحب الكشف فيعلم ذلك. وحيث إن موسى عليه الصلاة والسلام في جواب فرعون جعل الله تعالى رب المشرق والمغرب، وذلك بلسان أهل الإشارات (2)، إشارة إلى أنه عين العالم، لأن الرب هو المرتبة والمنشئ والموجد، وهو مبدأ الأحكام والآثار، والمبدأ من حيث إنه مبدأ مُقارن للعين كما تقدم فتذكر. وحيث إن فرعون ادعى الألوهية بلسان العلم الفكري نطق لسانه الفطري من الوجه الحاصل الذي بُين سابقًا، وفرعون غافل عنه، وموسى صلى الله عليه وسلم صاحب كشف وتجلٍ ومُنتبه لذلك، فقال: حيث إنك جعلت الإله عين العالم، وأنا من جُملة العالم فأنا صادق في دعواي الألوهية، ولو كنت أنت أيضًا شريكًا لي في ذلك، ولكن مرتبتي مرتبة التحكم بحسب الظاهر. فحيث إن موسى عليه السلام فهم ذلك من فطرة فرعون أجابه بذلك اللسان، / وقال: «أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِتَقْوَىٰ مُبِينٍ» [الشعراء: 30]، يعني أن مرتبة الحكم لي، حيث أقدر على الإتيان بمعجز ظاهري، فإذا جئت بالمعجز لم تتحكم في، فالزم فرعون ولم يجد بدءًا من أن يقول: «فَأَن يَدْعُ بِكُفْرٍ بِكَ فَكُفِّرْ بِنَدَائِهِ» [الشعراء: 31]. وفي الجملة فإن هذه المكالمة بلسان الفطرة لا بلسان الفكرة.

(1) لمصوص الحكم، ص 209.

(2) * لإشارات * ليست في (س).

[16] [الاعتراض السادس عشر: قوله عن فرعون: 'فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾⁽¹⁾]

الاعتراض السادس عشر: هو أنه قدس سره قال في ذلك الفصل أيضًا:

«لما كان فرعون في منصب التحكم، وكان صاحب سيف، قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾ [المرات: 24]، ولو كانوا كلهم أربابًا بنسبة ما، (وإضافة لمن يرثه)⁽²⁾ فإنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم. ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه وأقروا له بذلك، فقالوا له: ﴿إِنَّمَا نَقُولُ هَدْيُ لِقِيَةِ الدُّنْيَا﴾ [طه: 72]، ﴿فَاقْبَلْ مَا أَتَى قَائِمٌ﴾ [طه: 72]، فالدولة لك. فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾ [الاعتراض: 24] أي: وإن كان عين الحق في الصورة، فالصورة لفرعون، ففقط الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة باطل، لنيل مراتب لا تُنال إلا بذلك الفعل⁽²⁾».

[16] الجواب: اعلم - جعلك الله من الذين ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38] -، أن الرب في اللغة يأتي بمعنى الصاحب والمالك، يقال: "رب الدار"، قال تعالى: ﴿أَنَا أَنذُكُمَا فَيَسِّرْ رَبُّهُ خَيْرًا﴾ [يوسف: 41]، فبحسب اللغة جميع المالكين أرباب. وحيث إن فرعون -والله أعلم- كان دهرى المنصب، ولم يكن قائلاً بوجود الصانع، وكان مُعْتَقلاً وكان يعلم نفسه أعظم من جميع الناس، ولا سيما وهو في رتبة السلطنة والتحكم، قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾ [الاعتراض: 24]، و﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمُ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [الفصل: 38]. وحيث لم يكن في ذلك الزمان والمكان أعظم من فرعون في رتبة التحكم والتسلط الظاهري، لا جرم قال الشيخ: "إن السحرة علموا صدقه في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾"، ولم ينكروه، بل أقرروه به، وقالوا: إنما تقضي هذه الحياة الدنيا، يعني حكمك

(1) ما بين قوسين ليس في متن الفصوص ولكنه من إحدى نسخ المخطوطات التي اعتمد عليها الدكتور عميمي في تحقيقه، النسخة (ب) وقد ذكر أن هذه الإضافة ربما تكون

مقتسة من شرح القاشاني لأنها واردة فيه. انظر: عفيفي ص 210 الحاشية (6).

(2) فصوص الحكم، ص 210-211.

وتسلّطك، ليس إلّا في الدنيا، وليس أنّ الشيخ قائل بأنّ الحرّة صدقوا فرعون في دعوى الألوهية، فافهم. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: ومعنى قول الشيخ: مقطع الأيدي والأرجل وصلب / بعين حقّ في صورة باطل، الساكت عنه الأصل هو أنّ الله تعالى هو الخالق بعين فعل العبد، لأنّ العبد كاسب ومظهر لفعله تعالى، وأنّ الفاعل والحال حقيقة هو الله. فالعبد لا يفعل إلّا بالحق، ففرعون فعل ذلك بهم بعين فعل الحق، ولكن كان فعله في صورة باطل، حيث إنّ ظلم شرعاً، وباطل وإثماً فعل الله ذلك بهم لمصلحتهم، لأنّه سبق في علمه تعالى أنّهم يتألّون مراتب كالشهادة وغيرها، وسبق في علمه تعالى أنّهم لا يتألّون تلك المراتب إلّا بأنّ يفعل بهم ذلك. ولهذا قال الشيخ قدّس سرّه: «لنيل مراتب لا تُنال إلّا بفلك الفعل، فإنّ الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها، لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها، فلا تظهر في الوجود إلّا بصورة ما هي عليه في الثبوت. إذ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [يوسر 64]». هذا معنى كلام الشيخ قدّس سرّه، والله أعلم.

قال صاحب الأصل: اعلم - ختم الله لك بكل خير - أمي وأما⁽²⁾ الفقير لتراي مصنف هذا الكتاب، أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله الصديقي المشهور بالشيخ مكي، خدمت سبعاً وثلاثين سنة كلام حضرة الشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر، والخاتم الأصفر، ولور الأزهر، أبي عبد الله محمد بن علي بن العربي رضي الله عنه، وفتحت أقفاله وإشكاله من حرائن معارفه بمفاتيح الإخلاص. والآن مع تزلزل البال، وتشوش الحال، تحرّر ونقرّر هذا المقدار من الأجوبة، فالمُتوقع من الفقراء المحروحين القلوب، والعارفين المُحسنين الظنون أن يسمّوا في إصلاح الزلل، وسدّ الحلل، ويُرخوا ببل العفو والستر على مزالّ القدم، ومزالق القلم. والله يقول الحق وهو يهدي سبيل. هنا معنى كلامه، ومعنى ختامه، رحمه الله⁽³⁾.

(1) فصوص الحكم، ص 211.

(2) في (ت) ورد «أنّ» بدلاً من «أمي وأما».

(3) يقول الشيخ المكي الكازروني في ختام كتاب الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ =

قلت: وأما الفقير أبو عبد الله محمد بن رسول البرزنجي الحسيني الموسوي، وقد امتثلت أمره فأخذت في / تعريبه وتقريره، وتغريبه وتنقيحه، وترتيبه وتكثيره. ولم آل جهداً في تهذيبه وتحريره، وقد مَنَّ الله بتقريره وتيسيره في نحو شهر أو أقل أو أكثر، وكان آخر ذلك عصر يوم السبت الثاني والعشرين من شوال، من شهور سنة ست وتسعين وألف بظاهر المدينة النبوية، على مشرفها الصلاة والسلام. ولم آل جهداً في التصحیح، ولم أريد إلا الإصلاح، وما توفيقي إلا بالله، وأرجو بذلك عند الله الأجر الجزيل، والثواب الجميل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

[الخاتمة: أحاديث نبوية تُناسب المقام]

وقد آن أن نشرع في الخاتمة الموعود بها، فنورد جملة من الأحاديث النبوية المُناسبة للمقام، مسرودة محذوفة الأسانيد، إرادة نفع العباد، ونشر أحاديث من يُبحث للإرشاد، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الخاتمة نأل الله تعالى حسنها، في أحاديث تُناسب المقام:

عن أبي سعيد الخدري⁽¹⁾ رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لو تعلمون قدر رحمة الله لا تكلمتم))، أحبه قال: "عليها". رواه البزار، وأورده الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: إسناده حسن.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه

* محيي الدين ابن عربي: "قال العبد الأصغر أبو الفتح ابن مظفر لما فرغت من تسويد هذه الرسالة، جعلها الله في كفة حسنتي، بعد العصر من يوم الأحد ثامن عشر من شوال ختم بالخيرات والإقبال، سنة أربع وعشرين وتسعمئة الهجرية النبوية المحمدية على صاحبها أفضل الصلوات والتسليمات، في مدينة أدرنه جعلها الله للمسلمين مأمناً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين". أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين بن عبد الله مشهور به شيخ مكّي، الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مایل هروي، طهران، انتشارات مولي، 1985، ص 219. (بالفارسية).

(1) الخدري ليست في (ت).

وسلم: ((إن الله عز وجل خلق مئة رحمة، واحدة منها قسمها بين الخلائق، وأخر تسعاً وتسعين إلى يوم القيامة)). رواه الطبراني والبيزار. (قال الهيثمي: وإسنادهما حسن).

وعن معاوية بن حيدة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الله خلق مئة رحمة، قسم رحمة بين خلقه يتراحمون بها، وأخر لأوليائه تسعة وتسعين)). رواه الطبراني. قال الهيثمي: رجال إسناده ثقات، إلا مخبئ بن تميم مجهول.

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه⁽¹⁾ وسلم: ((قسم ربنا رحمته مئة جزء، فأنزل منها جزءاً في الأرض فهو الذي يتراحم به الناس / والطير والبهائم، وبقيت عنده مئة رحمة إلا رحمة واحدة (مسألة) لعباده يوم القيامة)). رواه الطبراني. قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح، غير إسحاق بن يحيى، وإسحاق لم يُدرك عبادة.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما خلق الله تبارك وتعالى من شيء إلا وخلق ما يغلبه، وخلق رحمته تغلب غضبه)). رواه البيزار.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((قلت: يا جبريل أيصلي ربك جلّ ذكره؟ قال: نعم، قلت: ما صلاته؟ قال: سُوح قدوس، سبقت رحمتي غضبي)). رواه الطبراني في الصغير والأوسط. قال الهيثمي: ورجاله موثقون.

وعن جندب رضي الله عنه قال: جاء أعرابي فأناخ راحته ثم عقلها، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى راحته فأطلق عقلها ثم نادى: "اللهم رحمني ومحبتاً ولا تشرك في رحمتنا أحداً". فقال رسول الله صلى الله عليه

1. براغ في (م)، ص 442. وما سقط من (م) موجود في (ت). وفي هذه الورقة (ق 201 ب) تم إدراج أربع تصحيحات أضيفت في الهامش الأيسر وهي الكلمات: واحدة. أخر إن. نعم. منها ما قد يكون بخط المؤلف، ومنها بخط ناسخ (ت).

وسلم: ((أنقولون هو أضل أم بعيره؟ ألم تسمعون ما قال؟ قالوا: بلى. قال: لقد خُطِرَ، رحمة (الله عز وجل) واسعة، إن الله عز وجل خلق مئة رحمة، فأنزل رحمة تتعاطف بها الخلائق، جنها وإنسها وبهائمها، وعنده تسع وتسعون، أنقولون هو أضل أم بعيره؟)). قال الهيثمي: رواه أبو داود باختصار، ورواه أحمد والطبراني، ورجال أحمد رجال الصحيح، غير أبي عبد الله الجشمي، ولم يضعفه أحد.

وعن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما أحب أن لي الدنيا وما فيها بهذه الآية: ﴿قُلْ يَكِبَائِي آيِينَ أَسْرَمُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْطَعُوا رِجْلَيْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾)... [إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ] [الزمر: 53] الآية. رواه الطبراني في الأوسط، قال الهيثمي: وإسناده حسن.

وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((والذي نفسي بيده ليدخلن الله الجنة الفاجر في دينه، الأحق في معيشته، / والذي نفسي بيده ليدخلن الجنة الذي قد محشته النار بذنبه، والذي نفسي بيده ليغفرن الله يوم القيامة مغفرة يتناول إليها إبليس رجاء أن تُصيه)). رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وزاد فيه: ((والذي نفسي بيده ليغفرن الله يوم القيامة مغفرة لا تخطر على قلب بشر)). قال الهيثمي: رجال الكبير ثقات إلا سعد بن طالب أبو غيلان، وقد وثقه أبو زرعة وابن حبان. وقد مر في مسألة عدم ترمذ العذاب، عند نقل كلام ابن تيمية أحاديث تتعلق بذلك، فراجع.

وعن ابن عمر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((ما⁽¹⁾ من شيء أكرم على الله تعالى يوم القيامة من ابن آدم، قيل: يا رسول الله: ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة. إن الملائكة مجبورون بمنزلة الشمس والقمر)). رواه الطبراني والخطيب.

(1) حاشية في (س، ق 258 ب) مفادها: 'طلع'.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: ((المؤمن أكرم على الله من بعض ملائكته)). رواه ابن ماجة⁽¹⁾.

وعن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الملائكة قالوا: ((يا ربنا خلقتنا وخلقنا بني آدم، فجعلتهم يأكلون الطعام، ويشربون الشراب، ويلبسون الثياب، ويأتون النساء، ويركبون الدواب، وينامون فيستريحون، ولم تجعل لنا من ذلك شيئاً، فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة. فقال عز وجل: لا أجعل من خلقتة بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له: 'كن' فكان)). رواه ابن عساكر.

وعن سلمان رضي الله عنه رفعه: ((ليس شيء خيراً من ألف مثله إلا الإنسان)) رواه الطبراني والضياء.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: ((لا نعلم شيئاً خيراً من ألف مثله إلا الرجل المؤمن)). رواه الطبراني.

وعن ابن عتبة الخولاني، وكان صلى إلى القبلتين، مرفوعاً: ((لا يرال الله تبارك وتعالى يفرس في هذا الدين غرساً، يستعملهم فيه بطاعته تعالى إلى يوم القيامة)). رواه أحمد وابن ماجة.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تزال طائفة من أمتي قواماً على أمر الله، لا يضرها من خالفها)). رواه ابن ماجة.

وعن /المغيرة رضي الله عنه: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون)). رواه الشيخان.

وعن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)). رواه الحاكم.

وعن معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) حاشية في (س، ق 1259) مفادها: 'بلغ'.

يقول . ((لا تقوم الساعة إلا وطائفة من أمتي ظاهرون على الناس ، لا يبالون من خلفهم ولا من نصرهم)) رواه ابن ماجه.

وعن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال)⁽¹⁾ . ((لا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورون، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله)). رواه ابن ماجه. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : ((المراد بأمر الله الربيع التي تقبض أرواح المؤمنين. قال : ولا تُنافيه الرواية التي فيها : حتى تقوم الساعة، لأن ما قرب من الشيء يُعطى حكمه)). انتهى بمعناه.

وعن أنس رضي الله عنه مرفوعاً : ((في كل قرن من أمتي سابقون)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي جمعة قال : تخدينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا أبو عبيدة ابن الجراح فقال : يا رسول الله أحد خير منا؟ أمنا بك، وجاهدنا معك. قال : ((نعم، قوم يجيئون بعدي، يؤمنون بي ولم يروني)). رواه أبو نعيم.

وعن عمرو بن الجموح رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ((قال الله تعالى : إن أوليائي من عبادي، وأحبائي من خلقي، الذين يُذكرون بذكرِي، وأذكر بذكرهم)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((قال الله تعالى : من آذى لي ولياً فقد أذنته بالحرب)). رواه البخاري في صحيحه، وأبو نعيم في الحلية.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تعالى : ((من عادى لي ولياً فقد استحلَّ مُحاربتي)). رواه أبو نعيم في الحلية وابن أبي الدنيا والبيهقي، ورواه أحمد وقال : ((من آذى لي ولياً . . .))، وفي أخرى له : ((من آذى . . .)). وفي حديث مبمونة مثله . . . وفي

[203]

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

رواية أحمد، عن (وهب بن منبه)^(١) موقوفًا، قال الله [تعالى]: ((من أهان ولتي المؤمن فقد استقبلني بالمُحاربة))، رواه الإسماعيلي عن علي بن مسعود علي [كرم الله وجهه]، ورواه الطبراني عن ابن عباس.

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إنَّ من عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمُحاربة)). رواه ابن ماجه، وأبو نعيم، ورواه الطبراني، والبيهقي من حديث أبي أمامة، ورواه أبو يعلى، والبزار، والطبراني عن أنس، ولفظ الحديثين: ((فقد بارزني)). ورواه الطبراني مُختصرًا بسند حسن عن حذيفة رضي الله عنه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنَّ لله تبارك وتعالى في كلِّ بدعة كيد بها الإسلام وأهله وليًا صالحًا يذبُّ عنه ويتكلم بعلاماته، فاغتنموا حضور تلك المجالس بالذبِّ عن الضعفاء، وتوكلوا على الله، وكفى بالله وكيلًا)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلِّ مئة سنة من يُجند لها دينها)). رواه أبو داود في سننه، والحاكم في المُستدرک، والبيهقي في المعرفة. وله طرق وشواهد، وفي بعضها أنه يكون من أهل بيته صلى الله عليه وسلم. قال الحافظ الحجة أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي في منظومة له:

وقد أتى في خَبرٍ مُشتهر رَوَاهُ كُلُّ حَافِظٍ مُعتبر
بأنه في رأسِ كلِّ مئة يَبْعَثُ رَبُّنا لِهَذِهِ الأُمَّة
مَنَّا عليها عالمًا يُجَنِّدُ دِينَ الْهُدَى لِأَنَّهُ الْمُجْتَهِدُ
إلى أن قال:

والشرط في ذلك أن تمضي المئة وَهُوَ على حَيَاتِهِ بَيِّنُ الفِئَةِ
يُشارُ بالمعلم إلى مقامه وَتُنْصَرُ السُّنَّةُ في كلامه

(١) ما بين قوسين فيه نقص وخلل في (م)، ص 445.

وَأَنْ يَكُونَ فِي حَدِيثٍ قَدْ رُوِيَ مِنْ أَهْلِ يَتِّ المصطفى وَهُوَ قَوِي
وَكُنْهُ قُرْعًا هُوَ المشهور قَدْ نَطَقَ (الحديث والجمهور)⁽¹⁾

[33ب] وله في المسألة رسالة استوفى فيها (طرق الحديث، / وذكر من قيل فيه: إنه
المُجَدَّد)⁽²⁾. والله (أعلم)⁽³⁾.

وقد ذكر الإمام ابن الأثير في جامع الأصول أنه ينبغي أن يكون في كل مذهب
مُجَدَّد. ثم ذكر المُجَدِّدين من كل المذاهب إلى المئة السادسة، وهي عصره الذي كان
فيه. وهو حسن جدًا، إذ الذين ليس عبارة عن مذهب واحد، بل هو مجموع المذاهب.
نعم، لو قيد بمذاهب السنة لكان حسنًا، لأنَّ الذين الحق هو السنة، فكان مذاهب
البدعة ليست من الذين الحق. ولا بد من ذلك، بل لو قيل: لا بد في التجديد من
مجيء من له السيف أيضًا، لم يكن بعيدًا،⁽⁴⁾ لأنَّ لفظ الحديث عام لا يخص
العلماء، فإنَّ "مَنْ" مِنْ صيغ العموم، والعالم إن لم يوجد من ينصر أقواله
ويعمضها بالسيف لا يُتَّع بعلمه إلَّا نفعا خاصًا لبعض الخواص الموفقين. أمَّا النفع
العام المدلول عليه بالتجديد فإنما يحصل بموافقة "الملوك العلماء"، وإمضائهم
أقوالهم، وحمل العامة عليها، وإلَّا قلر خُلِّي العوام وهوامهم لرجموا العلماء
القائلين بالحق، المخالفين لهوى العوام والفسقة الطغام. والله الموفق.

وهذه المئة الحادية عشرة قد انقضت، والذين قد نزل فيها إلى أسفل
سافلين. فترجو من الله إنجاز موعوده وبعث من يُجَدِّد الذين لعبيده، ونصره
بملائكته وجنوده، إله الكريم العنان، والرحمن المُسْتَعَان⁽⁵⁾.

(1) في (م) مكان العبارة فراغ على شكل نقط.... وكأنها كانت غير مقروءة في المخطوط
المنقول عنه، ولذلك ترك مكانها فارغًا. والأبيات من أرجوزة للسيوطي سماها تحفة
المهتئين بأخبار المجتدين.

(2) ما بين قوسين: الملاحظة السابقة نفسها.

(3) ما بين قوسين: الملاحظة السابقة نفسها.

(4) "لم يكن بعيدًا" ليس في (ت).

(5) في هامش (هـ) ورد حاشية مفاتها: "قال قوم من العلماء إنَّ المصنَّف هو المُجَدَّد للقرن
الحادي عشر، وذيل العلامة الشريف عبد الرحمن العبدروس نظمًا من سرود المُجَدِّدين
فقال: وحادي عشر جاء بَرَزْنَجِي... مُجَدَّدًا وشرطه جلي. - انتهى".

ولنكتفِ بهذا القدر من ذكر الأحاديث فإن استقصاءها مُتَعَذِّرٌ، والمقصود التبرك. وقد مرَّ أثناء هذه الرسالة الحجمُ الغفير، والشئ الكثير، من الأحاديث الصحيحة، نفَعْنَا الله وإياكم أيُّها الإخوان بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمانتنا على سنته الغراء، وختم لنا ولكم بالخير، وجعلنا في زمرة أوليائه، ومن حزب الله ورسوله، ﴿أَلَا إِذَا رُزِبَ آلُوهُمُ تَلْفَحُونَ﴾⁽¹⁾ [المجادلة: 22]. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وغفر الله لنا ولوالدينا، ولإخواننا ولمشايعنا / ولأولادنا وتلاميذنا⁽²⁾ ولمن أحسن إلينا ولجميع المسلمين [1264] والمسلمات، آمين آمين آمين، والحمد لله رب العالمين. - انتهى⁽³⁾.

(1) حاشية في (س، ق 1261) مفادها: "بلغ مقابلة".

(2) في (هـ) تلامذتنا.

(3) في (ت) وقال كاتبه محمد بن عبد اللطيف الجاري السني، قد من الله علينا بكتابته واصلنا منه كثيراً، والحمد لله رب العالمين. وقد كملت الكتابة ليلة الجمعة 24 محرم، مفتحة سنة 1097 يرباط سيدنا علي رضي الله عنه، وعن كل الصحابة أجمعين، بظاهر المدينة المنورة على خير ساكنها أفضل الصلاة والسلام عدد خلق الله المَلَأَم. وفي أسفل هذه الصفحة نقرأ بقلم مُخْتَلَف ما يلي: نروا العارفين المُحَدِّثِينَ من أمتي لا تنزلوهم الجنة ولا النار حتى يكون الله الذي يقضي فيهم يوم القيامة (خط عن علي - الجامع الصغير).

المُحَدِّثِينَ: بفتح الدال اسم مفعول جمع مُخَدِّث بالفتح، أي: مُلْهِم وهو من التي هي نفسه شيء على وجه الإلهام والمُكَشِّفَة من البلا لأعلى، مناوي الكبير. أي: لا تحكموا لهم بهم بإحدى لدارين. مناوي. الله: هو. مناوي.

تنزلوهم: يظهر أنهم المجاذيب كونهم الدين يبدو منهم ما ظاهره يُخالف الشرع ولا يعرض لهم بشيء. وُئِلِم أمرهم إلى الله تعالى. مناوي. ﴿يَلِكْ أُمَّةٌ قَدْ خَلَّتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنْزِلُونَ عَلْنَا كَلُومًا يَنْزِلُونَ﴾، الآية .. [البقرة: 134].

وأخيراً عبارة: بلغ مقابلة على أصله على يد مؤلفه. إضافة إلى حتم دائري محتواه "وقف الحاج سليمان المُدْرِس...".

في (هـ) ختم بيضاوي الشكل كُتِبَ فيه: كُتِبَتْ حَضْرَتُ بِير هِدَاتِي 1034. وأيضاً بلغ مقابلة من أول... الخامس... وكتبه جعفر بَرْزَنْجِي حفيد المُصَنِّف.

= وفي (س) زيادة: "وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم".
 وأما النسخة (م) فإنها تنتهي بذكر من حضر القراءة في دمشق وهي على النحو الآتي:
 "قلت: أنا الفقير إليه تعالى محمد خيرات بن سليم فخري: قد فرغت من نسخ هذا
 الكتاب عصر يوم السبت الخامس ربيع الثاني عام 1386 من هجرة سيدنا ومولانا خاتم
 الأنبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، الموافق الثالث والعشرين تموز عام
 1966 من ميلاد السيد المسيح عليه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين الصلاة والسلام،
 سائلاً المولى العفو والعافية وحسن الختام، وسائلاً الله عز وجل أن يغفر لي ولوالدي
 وأن يرحمهما كما ربياني صغيراً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي
 والكوكب الدرّي. وقد تلاء العبد المؤمن عبد الحبيب عدي بحضور العباد المؤمنين
 الشيخ فريز الكيلاني وأبي النصر الباني، والدكتور عبد الكريم الباني، وأحمد البيلوني
 وصبحي القضماني وحسن القبري، وبامين عرفة، ومنير العمادي، وحكمة أبو حبيب،
 وعمر البرازي، وأحمد حسان، وصلاح الدين القدسي، وأحمد الخاني، وغيرهم من
 الأفاضل الأماثل... جعلهم الله من رتبة جنة النعيم ورضي عنهم ورضوا عنه، إنه
 السميع المجيب رب العرش الكريم، وعلى نية محمد أفضل الصلاة والتسليم".

الفهارس الضنية

فهرس الآيات

الآية	السورة	رقم الآية	رقم الورقة من خطوط مانيسا بتركية (ت)
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	المائدة	2	174أ
﴿إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ﴾	البقرة	6	186أ، 192ب
﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	البقرة	7	89ب
﴿إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ أَسَدَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْدِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ خَتَمَ اللَّهُ﴾	البقرة	7-6	186أ
﴿يُنْزِلُ بِهِ مَكِّيرًا﴾	البقرة	26	182ب
﴿أَتَحْسَبُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾	البقرة	30	27ب
﴿لَا حَرْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْرُفُونَ﴾	البقرة	262	200أ
﴿وَلَا مِنْ الْبَعَادَةِ لَمَّا يَقْتَبِرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾	البقرة	74	107ب
﴿وَقَالُوا لَنْ نَمُوتَ الْكَافِرُ إِلَّا لِهَاجَاتِ تَصَلُّوهُ قُلْ أَتُخَذُّنَّ مِنْكُمْ أُلُوًّا عَدُوًّا﴾	البقرة	80	92ب
﴿فَأَيُّنَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	البقرة	115	194ب
﴿بَلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾	البقرة	134	112أ
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾	البقرة	143	161أ
﴿وَتَكُونَ الرُّسُلُ عَلَيْكُمْ شُهَدَاءَ﴾	البقرة	162	79ب، 189أ، 193أ
﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾	البقرة	167	186أ، 195ب، 1103أ
﴿وَمَا هُمْ بِمُتَرَجِّينَ مِنَ النَّارِ﴾	البقرة	194	179أ
﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾	البقرة	210	152ب
﴿لَا يُجِيبُونَ بِشَيْءٍ مِنْ طَوْلِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾	البقرة	255	150ب

229	البقرة	﴿إِنْ جَعَلْتُمْ﴾	125ب
229	البقرة	﴿أَلَا يَحْسَبُوا عُذْوَهُ﴾	126أ
260	البقرة	﴿مَعُدَّ أَرْصَةً مِنَ الظَّالِمِينَ﴾	185أ
268	البقرة	﴿وَأَلَّهُ يَبْذُلُهُمْ قَمَرًا مُنِيرًا﴾	75ب
269	البقرة	﴿وَمَنْ يَزُودْ إِلَيْكُمْ فَزَادْ أُولَئِكَ سَبْرًا كَثِيرًا﴾	21ب
9	آل عمران	﴿لَهُ لَا يُلَاقِيهِ إِلَّا الْمُجَنَّبُونَ﴾	90أ
11	آل عمران	﴿فَلَا تَحْزَنُوا لَهُ يَوْمَئِذٍ﴾	75ب
15	آل عمران	﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾	79ب
18	آل عمران	﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالَّتِي كُنْتُمْ عَلَيْهِ قُلُوبًا﴾	16أ
28	آل عمران	﴿وَيُؤَيِّدُكُم بِأَلْفٍ مَلَكٍ﴾	171ب، 191أ
31	آل عمران	﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾	60ب
54	آل عمران	﴿وَمُكَرَّمًا وَمُقَرَّرًا﴾	190ب
81	آل عمران	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَآ آتِيَنَّكُمْ مِن بَعْضِكُمْ نَافِلَةٌ﴾	51أ
110	آل عمران	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾	135أ
128	آل عمران	﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾	124أ
159	آل عمران	﴿فَمَا رَحِمُوا مِنْكُمْ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾	116ب
159	آل عمران	﴿الْقَلْبِ لَأَذْكُرَنَّ مِنْهُمْ﴾	117أ
169	آل عمران	﴿وَلَا تَحْزَنْ أَلِيبَنَ قُلُوبًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمَّا قُلُوبُهُمْ فَلَا تَعْلَمُهَا﴾	122أ
178	آل عمران	﴿إِنَّمَا تَحْزَنُ لَهَا لِيُفَادُوا الْإِنْسَانَ﴾	191أ
17	النساء	﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾	124ب
18	النساء	﴿وَلَيْسَ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ﴾	110ب
18	النساء	﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾	124ب
18	النساء	﴿حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾	128ب

160	41	النساء	﴿كَتَبْتُ إِذَا جَاءَنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ رُسُلُهُمْ وَجِئْنَا بِكَ النِّسَاءَ عَلَى هَذِهِ شَهِيدًا﴾
129 أ	48	النساء	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَمَيِّزُ أَنْ يَشْرَكَ بِهِ﴾
	116	النساء	
176	56	النساء	﴿كُلًّا نَبهَتَ بِجُودِهِمْ﴾
93 ب	76	النساء	﴿فَقَتِلُوا أَنْبِيَاءَ الذِّكْرِ﴾
190 أ	80	النساء	﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾
76 ب	87	النساء	﴿لِيَجْزِيََكُمْ إِلَهُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾
	12	الأنعام	
102، 92 أ	93	النساء	﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ حَكِيمًا فِيهَا﴾
129 ب	93	النساء	﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ حَكِيمًا فِيهَا وَعَظِيبَ عَذَابٍ عَلَيْهِ وَلَسْنَاهُ﴾
136	96	النساء	﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾
82 ب	96	النساء	﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾
56 ب	113	النساء	﴿وَكَاكَ قَتَلَ اللَّهُ عَذَابَكَ عَظِيمًا﴾
168 أ	126	النساء	﴿اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾
138	133	النساء	﴿إِنْ يَتَايَأُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرُ وَالْكَافِرُونَ يُغْلِبُوا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾
99	147	النساء	﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِذُنُوبِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾
152 ب	171	النساء	﴿إِنَّا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدٌ﴾
90	1	المائدة	﴿يَتَخَفَتُمْ مَا يُرِيدُ﴾
198 أ	17 و 72	المائدة	﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾
79	45	المائدة	﴿وَالْجُورُ نِكَاسٌ﴾
121	54	المائدة	﴿وَلَقَدْ قَتَلَ اللَّهُ نَارِيذًا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾
176 أ	64	المائدة	﴿بَلْ يَدْعُوهُ بَشَرٌ لَغْوًا﴾

103 أب	78	المائدة	(لَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ سَنَةِ إِسْرَافٍ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَيعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون)
103 أب	80	المائدة	(سَكَرَ كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَئِنْ لَمْ يَنْقُصْ لَهُمُ اللَّهُ شَيْئًا لَاسََّ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)
100 أب	88	المائدة	(اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)
194	116	المائدة	(تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)
196	28-27	الأنعام	(وَلَوْ رَدُّوا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ لَقَالُوا إِنَّمَا كُنَّا نَسِيءًا وَكُنَّا بِمَا نَعْمَلُ فَكُنَّا مِنَ الْمَلْدُودِينَ)
199، 193	28	الأنعام	(وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا إِنَّمَا هُمْ فَتَنَةٌ لِلَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَيَذَرُ الْغَايِبِينَ)
185 أب	38	الأنعام	(ثُمَّ لَمَّا رَدُّوا إِلَيْكُمُ الْكُتُوبَ كَفَرُوا فَيَقُولُوا مَا كُنَّا بَالِغِينَ فِي الْأُمُورِ)
119، 119 أب	43	الأنعام	(قُلُوا إِذْ عَاهَدْتُمْ بِأَنَّا نَعْبُدُكُمْ)
119 أب	43	الأنعام	(وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)
120، 124	43	الأنعام	(قُلُوا إِذْ عَاهَدْتُمْ بِأَنَّا نَعْبُدُكُمْ وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ)
136 أب	46	الأنعام	(قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنَّا نَدْعُو اللَّهَ سَمَكُمْ وَآبَاءَكُمْ وَنَحْمُ عَلَىٰ)
137	46	الأنعام	(قُلُوبِكُمْ)
185 أب	59	الأنعام	(وَلَا تَكْفُرْ وَلَا يَكْفُرْ إِلَّا فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ)
149	90	الأنعام	(لَوْ أَنَّكَ الْوَيْلُ مَدَى اللَّهِ يَهْدِيَهُمْ أَفْسَدُوا)
93 ب	121	الأنعام	(وَلَوْ أَنَّ الشَّيْطَانَ لَمِنَ الْإِنسَانِ لَفَسَدَتِ أَعْيُنُكُمْ وَإِن سَأَلْتُمُوهُ لَجَاءَ بِكُمْ لَاحِقًا)
180	124	الأنعام	(لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَنَّهُ إِلَّا خَلْقٌ مُبْتَلًى)
89 أب	124	الأنعام	(لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ)
190	124	الأنعام	(وَلَا يَأْتِيهِمْ نَجَاتٌ قَالُوا لَوْ أَنَّ كُنَّا نَعْلَمُ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ)
190 أب	124	الأنعام	(أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ)

(قَالَ أَتَادُّرُوتُكُمْ خَلِيلِينَ فِيهَا إِلَّا مَا فَكَّرَهُ اللَّهُ إِنَّهُ الْأَنْعَامُ
رَبُّكُمْ حَكِيمٌ عَلِيمٌ)

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جِجَارًا يَتَنَسَّرُونَ فِيهَا مِنَ الْأَنْعَامِ
الْأَبْرَارُ يَكْنُزُونَ فِيهَا الْأَمْوَالَ وَالْأَنْفُسَ وَنَفْسًا
مِنْهُمْ يَخِشَوْنَ رَبَّهُمُ الْيَوْمَ هُمْ تَحْقِرُونَ لَقَدْ كُنَّا
رُفُفًا فِي مَا كُنَّا نَعْمَلُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ
بَلِيدٌ • وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ الأنعام 128 194

﴿إِنَّا نُرِيتُكُمْ خَلِيقًا جَدِيدًا﴾ الأنعام ١٢٨ ٩٧

(قَالَ أَنَا مُتَوَكِّلٌ عَلَيْكُمْ خَلِّيقٌ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ الْأَنْعَامَ
بِإِذْنِ رَبِّكَ عَلَيْكُمْ حَلِيمٌ)

﴿عَلَّكَ الْكَلْبَ مَوْنَكُمْ خَلِيلَيْنِ فِيهَا إِلَّا مَا نَشَاءُ اللَّهُ﴾ الأنعام 128 102ب

﴿إِلَّا لَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنْ الْكَافِرِينَ﴾ الأعراف 20 133ب

(إِنَّا جَعَلْنَاكَ الشَّاعِلِينَ أَرْبَابَ لِلَّذِينَ لَا يَدْرُسُونَ) الأعراف 27 33

(وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ مَانُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمُ الْأَعْرَافَ ۚ ﴿٢٠﴾
مَرَكَبًا مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)

﴿وَلَيْكُنْ كَذِبًا﴾ الأعراف 96 120ب

﴿أَنَابُوا مَكْرَهُ اللَّهِ فَلَا بَأْسَ مِنْكَ لَهُ إِلَّا الْإِيعَادُ ۝۹﴾
 الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ

(مَا تَأْتِيهِمْ مِنَ الْبَشَائِرِ • رَبِّ ثَمُودَ وَهَارُونَ) الأعراف 121-122، 109، 112

﴿رَبِّ ثَمُودَ وَهَارُونَ﴾ الأعراف 122 1110

﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِ وَبِشَأْنِ كُلِّ شَيْءٍ﴾

﴿إِنَّ رَيْثَكَ وَسَمِيعَ الْوَقَائِبِ وَاللَّهُ لَفَقُورٌ رَجِيءٌ﴾ الأعراف 167 100ب

﴿أَوَلَيْكَ كَالِإِغْيَابِ لِلَّهِ إِلهٌ﴾ 179 الأعراف 1133

﴿وَلَكُمْ أَكْثَرُ أَعْلَامٍ لَا يَتْلُونَ﴾ الأعراف 187 53ب

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ أَفْقُوا إِذَا مَسَّهُمْ ضَلَالٌ بَـلَـغٌ مِّنَ الضَّلَالَةِ﴾ الأعراف 201-202 93 ب
تَذَكَّرُوا فَإِنَّا هُمْ مُبْصِرُونَ * وَلَاحِقُهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي
الَّذِينَ قَدْ لَا يُبْصِرُونَ﴾

1196	203	الأحزاب	﴿قَدْ جَاءَكُمْ أَنُفُسٌ مِّنَ يُسُوفَ إِلَيْكُمْ﴾
23 أب	5	الأنفال	﴿كَمَا لَمَسَكُمْ مِنْهُ مَنَ يَتْلُوهُ بِالنَّحْوِ وَإِنْ مَرِيقًا مِّنَ التَّوْبِيعِ لَكُمُودٌ﴾
60 ب، 1180، 1190	17	الأنفال	﴿وَمَا رَزَقْنِيكَ إِذْ رَزَيْتَ وَلَكَ رِزْقٌ وَاللَّهُ رَءُوفٌ﴾
161	17	الأنفال	﴿وَلِيْسَ لِلْإِنْسَانِ أَنَّهُ يَكْفُرَ﴾
133	22 و 55	الأنفال	﴿إِنْ شَرَّ الْفُلُوكِ عِندَ اللَّهِ﴾
199	23	الأنفال	﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ مِنْهُمْ خَبْرًا لَّاسْتَفْتَنَهُمْ وَلَوْ اسْتَفْتَنَهُمْ لَقَتَلُوا بِهِمْ كَقَرْحَاتٍ﴾
68 ب	67	الأنفال	﴿مَا كَانَتْ لِي فِيهِ أَلْأَنَّهُ لَمْ أَتَرَهُ حَتَّى يُنْجِبَ فِي الْأَرْضِ نَجَاتٍ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾
69 ب	67	الأنفال	﴿مَا كَانَتْ لِي فِيهِ أَلْأَنَّهُ لَمْ أَتَرَهُ﴾
1190	6	التوبة	﴿طَائِفَةٌ حَتَّى يَبْتَغَىٰ كَلِمَتَهُ﴾
1180	14	التوبة	﴿فَتَلَوْنَهُمْ بِمِذْبَنِهِمْ اللَّهُ بِأَنبِطِهِمْ﴾
176 ب	31	التوبة	﴿مُسْتَكْبِرِينَ وَتَقَلُّوا عَنَّا بِتَرْكِكُمْ﴾
اب	32	التوبة	﴿تَرْكِبُوكَ أَوْ يَطْلُبُوا مِنْهُ اللَّهُ بِأَمْرِهِمْ وَيَأْتِيكَ اللَّهُ إِلَّا أَلْأَنَّهُ مُرِيدٌ﴾
169	43	التوبة	﴿عَمَّا اللَّهُ عَمَلِكَ بِمِ أَمْرٍ لَهُمْ﴾
174	67	التوبة	﴿تَسْأَلُ اللَّهُ قَسْبَهُمْ﴾
16 اب	73	التوبة	﴿وَأَطْلَعُ عَلَيْهِمْ﴾
	9	التحریم	
59 ب	105	التوبة	﴿وَلَمْ تَسْأَلُوا عَمَلِكُ اللَّهُ عَمَلِكُ وَرَسُولِهِ﴾
79 ب	2	يونس	﴿لَا تَهْتِكُوا مَنَ جَنَدِي﴾
128 ب	39	يونس	﴿مَنْ لَمْ يَكُنْ كَيْفَ عَمَلِكُ عَمَلِكُ الْفُلُوكِ﴾
	40	القصاص	
129، 200 ب	64	يونس	﴿لَا تَبْدِلْ لِكَلِمَةٍ لَّهُ﴾
112 ب	88-89	يونس	﴿وَيَا إِلَيْكَ تَهْتِكُ وَتَهْتِكُ وَتَهْتِكُ وَتَهْتِكُ وَتَهْتِكُ إِلَى فُلُوكِ ﴿لَا يُؤْمَرُ حَتَّى تَرَى السَّنَةَ الْآلِيَةَ • مَا لَمْ يَكُنْ تَهْتِكُ﴾

اب 112	88	﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الدَّيَّاتِ الَّتِي نَكُونُ فِيهَا لَدَوْنًا مُنْجِبِينَ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿حَقٌّ رَّبُّكَ الَّذِي
		الَّذِي﴾
1124	88	﴿مَلَأَ قُلُوبَهُمْ حَقٌّ رَّبُّكَ الَّذِي﴾
1129	88	﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الدَّيَّاتِ الَّتِي نَكُونُ فِيهَا لَدَوْنًا مُنْجِبِينَ﴾
اب 129	88	﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الدَّيَّاتِ الَّتِي نَكُونُ فِيهَا لَدَوْنًا مُنْجِبِينَ﴾
1109	90	﴿قَالَ مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
		﴿الَّذِي﴾
1109	90	﴿الَّذِي﴾
1110	90	﴿حَقٌّ إِنْكَادَرَكُهُ الْقَرْقُ قَالَ مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
		﴿الَّذِي﴾
1110، 1112	90	﴿وَلَا مِنْ الشَّيْءِ﴾
111	90	﴿حَقٌّ إِنْكَادَرَكُهُ الْقَرْقُ قَالَ مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
اب 112، 1112	90	﴿الَّذِي﴾
1117	90	﴿حَقٌّ إِنْكَادَرَكُهُ الْقَرْقُ قَالَ مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
		﴿الَّذِي﴾
1122	90	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
1128	90	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
1109	91	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
		﴿الَّذِي﴾
اب 110، 1121	91	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
1112	91	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
		﴿الَّذِي﴾
1121	91	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
1109	92	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
		﴿الَّذِي﴾
اب 109، 1118	92	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
اب 109	92	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
اب 108	92	﴿مَا مَشَى إِلَهُكَ إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي﴾
		﴿الَّذِي﴾

110 أ	92	(وَالْيَوْمَ نَجْعَلُ بَدَلَكَ لِنُكْرِكَ لِمَنْ حَفَكَ يونس أبَهُ)
121 أ	92	(وَالْيَوْمَ نَجْعَلُ بَدَلَكَ لِنُكْرِكَ لِمَنْ حَفَكَ أَبَهُ يونس وَلَهُ كَيْفَ مِنَ النَّاسِ مَنْ نَابَتْكَ لَمَعَلُوكَ)
123 أ	96	(إِنَّ الْبِرَّ حَفَّتْ عَلَيْهِمْ مَكَلَّتْ رَبُّكَ لَا يونس يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ عَلَّمْتَهُمْ كُلَّ نَابِئٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ)
113 أ	96-97	(إِنَّ الْبِرَّ حَفَّتْ عَلَيْهِمْ مَكَلَّتْ رَبُّكَ لَا يونس يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ عَلَّمْتَهُمْ كُلَّ نَابِئٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ)
119 أ	96-97	(إِنَّ الْبِرَّ حَفَّتْ عَلَيْهِمْ مَكَلَّتْ رَبُّكَ لَا يونس يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ عَلَّمْتَهُمْ كُلَّ نَابِئٍ)
112 أ	98	(مَنْ لَا كَانَتْ قَرِيبَةً مَاتَتْ مَعَهَا إِيْسَمًا إِلَّا يونس قَوْمَ نُوحٍ)
112 أ	98	(لَنَا مَسْرًا كُنَّا عَمَّ مَدَاتِ الْجَرِي فِي يونس الْحَيَوَاتِ أَتَيْنَا وَمَنْعَتُمْ إِلَى حَيَوَاتِ)
117 أ	98	(إِلَّا قَوْمَ يونس)
118 أ	98	(مَنْ لَا كَانَتْ قَرِيبَةً مَاتَتْ مَعَهَا إِيْسَمًا إِلَّا يونس قَوْمَ نُوحٍ لَنَا مَسْرًا كُنَّا عَمَّ مَدَاتِ الْجَرِي فِي الْحَيَوَاتِ أَتَيْنَا وَمَنْعَتُمْ إِلَى حَيَوَاتِ)
119 أ	98	(مَنْ لَا كَانَتْ قَرِيبَةً مَاتَتْ مَعَهَا إِيْسَمًا يونس)
120 أ	98	(كُنَّا مَعَهُ مَدَاتِ الْجَرِي فِي الْحَيَوَاتِ أَتَيْنَا يونس)
120 أ	98	(مَنْ لَا كَانَتْ قَرِيبَةً مَاتَتْ يونس)
108 أ	98	(إِلَّا قَوْمَ يونس)
122 أ	103	(ثُمَّ نَجْعَلُ رُبُّكَ وَالْبِرَّ مَسْرًا كُنَّا يونس حَفَّتْ عَلَيْهِمُ الْقَرْيَبِينَ)
129 أ	36	(لَنْ يَنْجُو مِنْ قَرْيَبِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ مَاتَ) هود
59 ب	III	(وَمَا تَقِينِي إِلَّا بِالْعَمَلِ) هود
109 أ، 128 أ	III	(وَأَنْزَلْنَاهُمْ السَّحَابَ) هود
113 أ	98	(بَعْدَ قَوْمِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَنْزَلْنَاهُمْ السَّحَابَ) هود

94	106	هود	﴿فَأَنذَرْتُهُمْ نَارَهُمَ الَّتِي هُمْ فِيهَا رَافِقُونَ﴾
184	107-106	هود	﴿فَأَنذَرْتُهُمْ نَارَهُمَ الَّتِي هُمْ فِيهَا رَافِقُونَ﴾ • هود حَنِيفٌ فِيهَا مَا دَانَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾
195	107-106	هود	﴿فَأَنذَرْتُهُمْ نَارَهُمَ الَّتِي هُمْ فِيهَا رَافِقُونَ﴾ • هود حَنِيفٌ فِيهَا مَا دَانَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾
101	107-106	هود	﴿لَمْ يَكُنْ فِيهَا رَافِقُونَ﴾ • حَنِيفٌ فِيهَا مَا دَانَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾
104	107-106	هود	﴿لَمْ يَكُنْ فِيهَا رَافِقُونَ﴾ • حَنِيفٌ فِيهَا مَا دَانَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾
78، 79، 80، 84، 89	107	هود	﴿إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾
194، 94، 95، 102	107	هود	﴿حَنِيفٌ فِيهَا مَا دَانَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾
94	107	هود	﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾
98	107	هود	﴿إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾
101	107	هود	﴿حَنِيفٌ فِيهَا مَا دَانَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾
78	108	هود	﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾
78	108	هود	﴿حَنِيفٌ فِيهَا مَا دَانَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾
78، 79، 79، 89، 95، 98، 95	108	هود	﴿عَلَى غَيْرِ تَحْسُوفٍ﴾
78	108	هود	﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾
60	112	هود	﴿مَنْعَمَ كَمَا أَمَرْتُ﴾
120	116	هود	﴿مَثَلًا لِّمَا كَانَ مِنَ الْفُرُوقِ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾
78	119	هود	﴿لَا مَلَأَتْ حَمَقَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَالْأَنْبِيَاءِ﴾
13	السجدة		

118	119	195ب	هود	﴿لَا يَرْأَوْنَ تَعْلِيمَكِ إِلَّا مِنْ ذُرْمٍ ذُرْمًا﴾
41	200أ		يوسف	﴿إِنَّا لَنَدْعُكَ بَيْنِي وَبَيْنَ حَبْرًا﴾
76	21ب		يوسف	﴿مَوْقٍ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾
81	60أ		يوسف	﴿مَا شَهِدْنَا إِلَّا مِمَّا عُلِمْنَا﴾
87	108ب		يوسف	﴿لَيْسَ لَكَ بِأَنْفُسٍ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾
87	124ب، 130أ		يوسف	﴿لَا تَأْنِسُكَ مِنْ نَجْعِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾
15	109ب، 192أ		الرعد	﴿وَهُوَ بِسْمَةِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾
31	89ب، 90أ		الرعد	﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ حَيْثُمْ يُرِيدُ﴾
19-20	38أ		إبراهيم	﴿إِن يَشَأْ يُدْخِلْكُمْ وَأَنَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ • وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾
28	128ب		إبراهيم	﴿وَأَلْعَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْآخِرَةِ﴾
36	56ب		إبراهيم	﴿مَنْ يَتَّبِعْهُ يَكُنْ مِنْ عَصَائِي فَيُكَفِّرْ عَنْهُ عَفْوَ اللَّهِ﴾
47	73أ		إبراهيم	﴿فَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِ وَخَدِّعْ رُسُلَهُ﴾
48	78ب		إبراهيم	﴿يَوْمَ نُفْثِلُ الْأَرْضَ عَنِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءَ﴾
21	171أ		الحجر	﴿وَمِنْ شِعْرِ اللَّهِ إِلَّا بِعِفَّةٍ حَرَمَةٍ﴾
21	171أ		الحجر	﴿وَمَا يُرِيدُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَقْلُوبٍ﴾
48	93أ، 95ب		الحجر	﴿وَمَا هُمْ بِشَرِّينَ﴾
49-50	100ب		الحجر	﴿يَتَقَى عِبَادَهُ أَنْ لَا يَكُونَ الرَّجِيمُ • وَلَوْ عَصَايَ الْحَجَرِ مَرُّ السَّكَاتِ الْأَيْدِ﴾
40	171أ		النحل	﴿يَا زُرْعَةَ﴾
40	171أ		النحل	﴿كُلِّ﴾
60	133أ، 169أ، 169ب		النحل	﴿وَلَهُ السُّلُوسُ الْأَمَلُ﴾
88	104أ		النحل	﴿يَذُفُّهُمْ عَنْ قَوْصِ الْمَذَلِّبِ﴾
96	171أ		النحل	﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بِأَوْفَى﴾
99-100	93ب		النحل	﴿إِنَّهُ قَبْرٌ لَمْ يَنْفُضْ عَلَى الْفِرَكِ مَانِسًا وَعَنْ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ • إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الْفِرَكِ بِتَوَلُّوهُ وَالْيَدِ بِهِ مَشْرُكُونَ﴾
123	70ب		النحل	﴿فَمِنْ أَوْفَى يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ حَيْثُ يَشَاءُ﴾

49	125	النساء	﴿اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾
	123	الحل	
181، 87	8	الإسراء	﴿وَسَلِّمْ عَلَيْهِم بِكَلِمَاتٍ خَيْرًا﴾
32	12	الإسراء	﴿وَلَتَعْلَمُوا أَنَّ كَذِبَ الَّذِينَ وَلَقِبَابُ وَكُلَّ شَيْءٍ فَتَنَةُ الْإِسْرَاءِ...﴾
191	23	الإسراء	﴿رَضَىٰ رِزْقُكَ إِلَّا سَمَدًا إِلَّا إِلَهًا﴾
89	33	الإسراء	﴿فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُسْرِفًا﴾
187، 192	44	الإسراء	﴿وَلَا يَنْفَعُ شَيْءًا إِلَّا بِإِذْنِ يَحْيَىٰ﴾
109، 129	67	الإسراء	﴿خَلَّ مِنْ عَمْرُؤُا إِلَّا إِلَهًا﴾
199، 192	72	الإسراء	﴿وَمِنْ كَذِبَاتٍ فِي هَٰذِهِ لَعْنَتُ قَوْمٍ فِي الْأَجْمَةِ لَعْنَةُ الْإِسْرَاءِ...﴾
176	97	الإسراء	﴿كَلَّمَآ حَتَّىٰ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾
60	110	الإسراء	﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾
93	50	الكهف	﴿أَفَنَسْخَرُونَكَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكُمُ الْكُفْرُ...﴾
103	108	الكهف	﴿خَالِيَيْنَ فِيهَا لَا يَبْعَثُ عَنْهَا جَوْلًا﴾
170	110	الكهف	﴿قُلْ إِنَّمَا نَبَأُ بَشَرٍ مِّثْلُكُمْ﴾
	6	فصلت	
72	54	مريم	﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾
126، 127	64	مريم	﴿وَمَا تَنْزِيلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾
191	85	مريم	﴿وَمِنْ عَشْرٍ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَاءً﴾
174، 60	5	طه	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْمَرْبِ أَسْتَوَىٰ﴾
175، 176			
184	12	طه	﴿فَلَمَّا مَلَكَتْ﴾
128	39	طه	﴿بُئْسَ عَذَابٌ لِي وَعَذَابٌ لَّهُ﴾
174	39	طه	﴿رَفَعَهُ عَلَىٰ عِوَىٰ﴾
109، 110	44	طه	﴿فَرَلَا لَهُ قَوْلًا لَّنَا لَهُ يَذْكُرُ أَوْ يَنْسَىٰ﴾
116			

60ب	25	النور	﴿وَسَلِّسُوا لَنَا أَهْلَهُ مَرَّ الْوَقْتُ الْبَيْتِ﴾
149ب، 150أ، 150ب	35	النور	﴿أَهْلَهُ نُوْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
172أ	35	النور	﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَا ذَرَّةٍ فِي الْمَوْزَنِ﴾
173أ	35	النور	﴿أَهْلَهُ نُوْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
142أ	40	النور	﴿عَلَّمْتُ سَعْيًا فَوْقَ بَعِيٍّ﴾
107ب	41	النور	﴿وَالطَّلَبُ سَعْيٌ كُلُّ مَنْ عِلْمٌ مَلَائِكَةٍ وَنَبِيِّنَ﴾
122أ	20	الفرقان	﴿وَحَلَّلْنَا بِسَعْيِكُمْ يَتَحَبُّ وَشَدَّ أَنْصَبُونَ﴾
198ب	43	الفرقان	﴿لَوْ يَتَّعَى مَنْ لَقَدْ إِنْهُمْ هَوْنٌ﴾
	23	الجبائية	
140أ	45	الفرقان	﴿أَلَمْ تَرَ لَكَ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الْبَطْلُ وَلَوْ شَاءَ الْفَرَقَانُ لَسَلَّمَهُ سَائِكًا﴾
149ب	45	الفرقان	﴿أَلَمْ تَرَ لَكَ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الْبَطْلُ﴾
152ب	46	الفرقان	﴿فَمَنْ قَبَضَتْ إِلَيْنَا قَبَضًا يَبِيرًا﴾
95ب	65	الفرقان	﴿إِنَّكَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾
102ب	68	الفرقان	﴿وَمَنْ يَقْلُدْ ذَوِّكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾
108أ	23	الشعراء	﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾
199ب	29	الشعراء	﴿لَيْسَ أَهْلَكَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجَلِكَ بَيْنَ الشُّعْرَاءِ أَتَسْمَعُونَ﴾
199ب، 200أ	30	الشعراء	﴿لَوْ لَوْ جَنَّتْكَ بِتَوْنٍ شَبِيرٍ﴾
199ب، 200أ	31	الشعراء	﴿فَلَنْ يَدَّ بِكَ مِنْ أَلْفَيْتَيْنِ﴾
87ب	94-95	الشعراء	﴿تَكْبِيرًا بِهَا مِمَّ وَالْقَائِدَ • سَمُوْدُ إِلَيْسَ الشُّعْرَاءُ لَسَمُوْدُ﴾
133أ	168	الشعراء	﴿إِنِّي لَعَلَّكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾
122أ	214	الشعراء	﴿وَأَمِيزَ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾
89ب	62	النمل	﴿أَمْرٌ يُجِيبُ الْمُنْطَرَّ بِهَا دَقَاءُ﴾
107ب	16	النمل	﴿بَلَا مَطْلَقَ قَلْبِي﴾
107ب	22	النمل	﴿لَسَلَّمْتُ بِهَا لَمْ يُجِيبْ بِهِ﴾
110أ، 125أ	62	النمل	﴿أَمْرٌ يُجِيبُ الْمُنْطَرَّ بِهَا دَقَاءُ رَيْكَيفُ النَّمْلِ نَسْرُهُ﴾

اب	22	فاطر	﴿وَمَا أَنتَ بِمُتَّبِعٍ فِي الْقُبُورِ﴾
23	43	فاطر	﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ الشَّيْءَ إِلَّا بِأَعْيُنٍ﴾
82	36	فاطر	﴿لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾
95	36	فاطر	﴿لَا يَخْصِي عَنْهُمْ جَهَنَّمَ وَلَا يَحْتَفُّ عَنْهُمْ مِنْ فَاطِرٍ﴾
			﴿مَدِينَةٍ﴾
118	22	يس	﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي﴾
87، 75	59	يس	﴿وَأَسْمُرُوا إِلَيَّ الْتَحْرِمُونَ﴾
121	95	لصافات	﴿أَشْتَدُّ مَا تَتَحَرَّوْنَ﴾
71	99	لصافات	﴿إِلَى قَائِلٍ إِنْ تَزِدْ سَبِيحِي﴾
71	100	لصافات	﴿رَبِّهِمْ فِي مِنَ السَّالِفِينَ﴾
72	100	لصافات	﴿قَبْلِي مِنَ السَّالِفِينَ﴾
72	101	لصافات	﴿فَتَشْكُرُهُمْ كَلِمَةً﴾
69	102	لصافات	﴿يَتْلُوْنَ فِي آيَاتِهِ فِي السَّاعَةِ أَنَّهُ أَذْهَبَ﴾
71	102	لصافات	﴿إِنْ آيَاتِهِ فِي السَّاعَةِ أَنَّهُ أَذْهَبَ﴾
70	105	لصافات	﴿قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ﴾
70	106	لصافات	﴿إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
72	112	لصافات	﴿وَتَشْكُرُهُمْ كَلِمَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾
121	149	لصافات	﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾
182	182-180	لصافات	﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَالَمِينَ • وَسُبْحَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ • وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
130	75	مر	﴿لَسْتَ كُنْتَ مِنْ الْعَالَمِينَ﴾
131	75	مر	﴿مَا مَنَعَكَ لَوْ تَوَكَّلْتَ عَلَيَّ لَمْ يَكُنْ لَكَ كَلَمَةٌ﴾
131	75	مر	﴿لَمْ يَكُنْ مِنْ الْعَالَمِينَ﴾
174، 176	75	مر	﴿إِنَّا خَلَقْنَا بِرَبِّكَ﴾
132	76	مر	﴿لَا حَيْثُ يَكُنْ﴾ لَأَنْتَ ﴿خَلَقْتَ مِنْ نَارٍ وَنَقَطْتَ مِنْ نَارٍ﴾
			﴿لَعْنَةٍ﴾
182، 113	3	المرمر	﴿مَا سَبَّحَهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ وَالَّذِينَ﴾
193			
122	9	المرمر	﴿فَلَا تَسْتَوِي أَعْيُنُ الْبَصَرِ وَالَّذِينَ لَا يَبْصُرُونَ﴾

109ب	85	غافر	﴿قُلْ يَكْفُرُ بِلَهُكُمْ يَمَعُهُمْ إِيَّاهُمْ لَنَا رَأَوْا مَلَأَ﴾
109ب	85	غافر	﴿سَمِعْتُ أَنَّهُ أَهْلِي قَدْ حَلَّتْ فِي عِبَادِي﴾
112أ، 117ب، 119أ، 123ب	85	غافر	﴿قُلْ يَكْفُرُ بِلَهُكُمْ يَمَعُهُمْ إِيَّاهُمْ لَنَا رَأَوْا مَلَأَ﴾
128أ	85	غافر	﴿قُلْ يَكْفُرُ بِلَهُكُمْ يَمَعُهُمْ إِيَّاهُمْ﴾
107ب	11	معلت	﴿فَالِقًا إِنَّا عَلَّامِينَ﴾
142	53	معلت	﴿سَمِعْتُهُمْ مَائِنًا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أُنْفُسِهِمْ﴾
174أ	53	معلت	﴿سَمِعْتُهُمْ مَائِنًا فِي الْأَفَاقِ﴾ (وَفِي أُنْفُسِهِمْ)
83ب، 137ب، 162ب، 171ب، 180ب	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَيْءٌ﴾
174أ	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّيِّعُ الْغِيْبُ﴾
181ب	11	الشورى	﴿وَهُوَ السَّيِّعُ الْغِيْبُ﴾
182ب	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّيِّعُ الْغِيْبُ﴾
189أ	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَيْءٌ﴾
149	13	الشورى	﴿وَلَا تَقْرَأُوا مِنْهُ﴾
102أ	25	الشورى	﴿وَيَسْمَعُوا﴾
102ب	25	الشورى	﴿عَمَى السَّعَاتِ﴾
179	40	الشورى	﴿وَمَعَرُؤًا يَتَقَرَّبُ سَبْعَةً يَنْتَلِهَا﴾
179	40	الشورى	﴿فَمَنْ عَفَا وَأَسْلَحَ مَا بَيْنَهُمْ فَلَهُ اللَّهُ﴾
89ب	40	الشورى	﴿وَمَعَرُؤًا يَتَقَرَّبُ سَبْعَةً يَنْتَلِهَا﴾
95ب	45	الشورى	﴿عَلَّابٍ مُبِينٍ﴾
74ب	75	الزحرف	﴿لَا يَمَعُرُ عَنْهُمْ وَهُمْ بِهِ مُبِينُونَ﴾
95ب	75	الزحرف	﴿لَا يَمَعُرُ عَنْهُمْ﴾
101ب	77	الزحرف	﴿إِنَّكَ تَكُونُ﴾
138	32	الدخان	﴿وَلَقَدْ كَذَّبْتَهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى النَّاسِ﴾
174	34	الجاثية	﴿الَّذِينَ نَسُوا كَافِرًا يَمَعُ اللَّهُ عَمَلُهُمْ﴾
173أ	39	الدخان	﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾
131أ	13	الجاثية	﴿وَسَمِعَ لَكُمْنَا وَالتَّوْرَتِ﴾

131 أ	13	الحاشية	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
172 أ	13	الحاشية	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
198 أ	43	المرقاة	﴿لَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
173	16	الأحقاف	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
14 ب	25	الأحقاف	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
59 ب	31	محمد	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
145 أ	24	محمد	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
59 ب، 180	10	الفتح	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
190 أ	10	الفتح	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
36 ب	40	الأحزاب	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
	26	الفتح	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
110 أ، 112	14	الحجرات	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
176 أ	16	ق	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
142	20-21	الداريات	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
192 أ	22	ق	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
79 ب	30	ق	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
79 ب	30	ق	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
174 أ، 183	30	ق	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
134 أ	9	النجم	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
136	3-4	النجم	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
156	3-4	النجم	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
176 أ	8-9	النجم	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
176 أ	14	القمر	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
150 أ	50	القمر	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾
169 أ	19 20	الرحمن	﴿وَمَا يَكْفُرُ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾

123أ	29	الرحمن	﴿كُلَّ يَوْمٍ تَوِدُّ مَوَدَّةَ نَارٍ﴾
78ب	37	الرحمن	﴿مَكَانَ رَوْحٍ كَانَتْ حَبَابٍ﴾
79ب، 189	33	الواقعة	﴿لَا تَقْلُوبُوا وَلَا تَمُوتُوا﴾
49م	3	الحديد	﴿مَوَ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾
172أ، 180ب	3	الحديد	﴿مَوَ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ﴾
141أ، 168أ، 179أ	4	الحديد	﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾
191أ			
191أ	4	الحديد	﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾
156	7	الحديد	﴿وَأَمِيقُوا مِمَّا بَيْنَكُمْ فَيَنْتَقِبُ إِلَيْكُمْ﴾
86م	16	الحديد	﴿مَلَأَ عَلَيْهِمُ الْكُفْرَ فَكَانَتْ قُلُوبُهُمْ﴾
191أ	7	المحاذلة	﴿مَا يَكُونُ مِنْ شَيْءٍ لَّنَّوْ إِلَّا هُوَ رَافِعُهُ﴾
122	11	المحاذلة	﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ﴾
110	12	المحاذلة	﴿يُنَادِي الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا نَحْنُ الرُّسُلُ فَذِقُوا بَيْنَ يَدَيْ عَذَابِكُمْ سَذَقَ﴾
93م	19	المحاذلة	﴿أُولَئِكَ يَرْجُو الشُّبُهَانُ إِلَّا أَنْ يَرْجُبَ الشُّبُهَانُ ثُمَّ الْمَحَادِلَةُ﴾
203ب	22	المحاذلة	﴿إِلَّا أَنْ يَرْجُبَ اللَّهُ مِمَّنْ يَتَّقُونَ﴾
26ب	5	الحمصة	﴿مَثَلُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ كَيْفٌ يَحْكُمُونَ﴾
69ب	1	التحريم	﴿ثَلَاثًا نَسَى بِذُنُوبِهِ مَا لَدَى اللَّهِ عَذَابٌ﴾
128أ، 132أ	6	التحريم	﴿لَا يَسْعَوْنَ اللَّهُ مَا أَمَرَهُمْ وَيَعْمَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾
7ب	24	البقرة	﴿وَلَوْ دَعَا الْإِنْسُ وَالْجِنَّةُ﴾
	6	التحريم	
94	10	الملك	﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ لَوْ سَمِعْنَا مَا كُنَّا فِي الْخَيْرِ﴾
94	11	الملك	﴿مُتَقَرِّقُونَ بِذُنُوبِهِمْ﴾
190أ	44	القلم	﴿مَنْعُومُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْكُمُونَ • وَلَهُمْ فِي كَيْدِ الْقَلَمِ﴾
			﴿نَبِيٍّ﴾
128	6	الحدة	﴿سَبْعَ مَرَّاتٍ عَزَّوْ﴾
128	11	الحدة	﴿إِنَّا لَكَا لَكَا لَكَا﴾

182	4	المعارج	﴿لَوْ كَانَتْ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِّنَ خَيْرٍ لَّأَنفَسِي﴾
اب 182	6	نوح	﴿مَنْ يَرْفُزْ نَفْسِي إِلَّا يَرَاكَ﴾
اب 188	5	نوح	﴿إِن دَعَوْتُ قَوْمِي لَبَّاءَ فَهَلْكَ﴾
اب 180	5-6	نوح	﴿إِن دَعَوْتُ قَوْمِي لَبَّاءَ فَهَلْكَ • مَن يَرْفُزْ نَفْسِي إِلَّا نُوْحٌ مَّرَاكَ﴾
اب 188	9	نوح	﴿ثُمَّ إِنِّي أُنشِئُكُمْ ثُمَّ الْغَرَسْتُكُمْ ثُمَّ إِنِّي أَخْرَجُكُمْ مِنْهَا﴾
اب 180	10	نوح	﴿اٰتَشْكُرُوْا رَحْمَتِيْ اِنَّهٗ كَانَ مَعَكُمْ﴾
اب 187	11	نوح	﴿يُرْسِلُ السَّيْلَ مَعَكُمْ يَنْزِلًا﴾
اب 190	22	نوح	﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كَبِيرًا﴾
			﴿لَا تَقْنُزُوا مَالَهُمْ وَلَا عَدُوًّا وَلَا مَوْلَا وَلَا يَتِيْمًا﴾
اب 190، اب 191	23	نوح	﴿وَيَعُوْذُ رَحْمَةً﴾
1192	25	نوح	﴿مَنْ يَحْمِلْهُمْ يَوْمَ ذُنُوْبِهِمْ لِمَا كَانُوا﴾
1129	27	نوح	﴿لَا يَحْمِلُوْنَ اِلَّا حِمْلًا كَثِيْرًا﴾
اب 193	28	نوح	﴿رَبِّ اٰتِنِيْ مِنْ رَّحْمَتِكَ وَلَوْلَا رَحْمَتُكَ لَافْتَرَسَتْ اِلَٰهًا﴾
1194	28	نوح	﴿رَبِّ اٰتِنِيْ مِنْ رَّحْمَتِكَ وَلَوْلَا رَحْمَتُكَ لَافْتَرَسَتْ اِلَٰهًا﴾
154	19	الجن	﴿وَلَقَدْ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْفٰكِرِ﴾
اب 82	23	الجن	﴿مَنْ لَمْ يَمَرَّ بِهِنَّ فَهِنَّ حَبِيْبٌ مِّمَّنَّ﴾
اب 95	23	الجن	﴿حَبِيْبٌ مِّمَّنَّ اَبَدًا﴾
141	19	المرسل	﴿اِنَّ قَبِيْعَ تَحِيْرَةٍ مَّرَّ شَيْءٌ اَلَمَّ اِلَى رَوْحٍ سَبِيْلًا﴾
اب 80	30	المرسل	﴿حَقًّا يَنْتَهَى عَنْهُ﴾
اب 191، 193، 197	23	النبا	﴿لَيْسَ بِهَا لَعْنًا﴾
اب 175			
194	21 23	النبا	﴿اِنَّ حَمِيْمًا كَثِيْرًا مِّمَّنَّ اِلَى لَيْسَ بِهَا لَعْنًا﴾
191	23 26	النبا	﴿لَيْسَ بِهَا لَعْنًا لَا يَتَوَقَّعُ فِيْهَا مَرَدٌ وَلَا شَرٌّ اِلَّا اِلَى حِمْلٍ وَمِنْهَا حَرَدٌ وَمِنْهَا﴾
اب 95	21-28	النبا	﴿اِنَّ حَمِيْمًا كَثِيْرًا مِّمَّنَّ اِلَى لَيْسَ بِهَا لَعْنًا لَا يَتَوَقَّعُ فِيْهَا مَرَدٌ وَلَا شَرٌّ اِلَّا حِمْلٍ وَمِنْهَا حَرَدٌ وَمِنْهَا اِنَّهٗ كَانَ مَعَكُمْ يَنْزِلًا﴾

102ب	26	النبا	﴿حَرَّتْهُ رَوَاقًا﴾
101ب	30	النبا	﴿مَدُّوْهُمَا عَلَى رُبَيْدِكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾
111ب، 129ب، 1200	24	النازعات	﴿لَا رَيْبَ لَكُمْ مِنَ الْآخِرِ﴾
1110	25	النازعات	﴿كَذَلِكَ الْآخِرُ وَالْأَوَّلُ﴾
113ب، 129ب	25	النازعات	﴿فَلَمَّا كُنَتْ لَكُلِّ الْآخِرَةِ وَالْأَوَّلِ﴾
1110	26	النازعات	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَن يَخْتَصِرُ﴾
69ب	2-1	عبس	﴿عَسَىٰ وَرَأَيْكَ لَٰ جَدُّهُ الْأَحْمَرُ﴾
188	6	التكوير	﴿وَلَمَّا الْبَسَارُ شَبَّرَتْ﴾
1105	15	المصنفين	﴿فَلَا يَتَمَنَّوْنَ مِنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لِّمُتَعَمِّلِينَ﴾
1105	16	المصنفين	﴿فَمِنْ رَبِّهِمْ لَسَالُوا الْمُتَكَبِّرِ﴾
141ب	20	الروح	﴿وَأَلْفَ بِنِ رَوَّافِهِمْ يُحْجَبُ﴾
129ب	13	الفجر	﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾
176ب	22	العجر	﴿وَبَيِّنَ رَبُّكَ وَالْكَوْكَبَ سَمًا سَمًا﴾
122ب	28-27	الفجر	﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الشُّكْبَانَةُ • أَرْجُونَ﴾
157	11	المصلى	﴿وَأَمَّا بِمَتْنِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾
137	6	الشرح	﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾
107ب	4	لزلزلة	﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ لِمَبَارِكَا﴾
186ب	9	العاديات	﴿تُسَبِّحُ مَا فِي الْقُورِ﴾
173	6	الهجرة	﴿نَارُ أَفْوِ...﴾
82ب	6	الهجرة	﴿نَارُ أَفْوِ الْمَوْقَدَةِ﴾
82ب	7 6	الهجرة	﴿نَارُ أَفْوِ الْمَوْقَدَةِ • أَلَيْ تَطْلُعُ عَلَى الْأَوْبَدَةِ﴾
73ب	7	الهجرة	﴿الْمَوْقَدَةِ • أَلَيْ تَطْلُعُ عَلَى الْأَوْبَدَةِ﴾

فهرس الأحاديث النبوية⁽¹⁾

ملل	متن الحديث	رقم الورقة
1.	«أتقاكم وأعلمكم بالله أنا» البخاري، 1: 16، (20). وفي مسلم: «إني لأرجو أن أكون أحياكم لله وأعلمكم بما أتقي»، 2. 781، (1110).	63ب
2.	«إذا فرغ الله من القضاء بين خلقه أخرج كتابًا من تحت العرش إن رحمتي سقت عصي...». ورد في كتاب البعث والنشور لأن أبي داود السجستاني، وذكر المُحقق الحويني السلفي أن إسناده حسن، 75، (52). وللحديث أكثر من رواية وألغاط متقاربة أوردها الترمذي في المتن.	103أ
3.	«إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا لك الحمد...». ورد في البخاري 1: 158 (796)، وفي مسلم: «وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد يسمع الله لكم، فإن الله تبارك وتعالى قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: سمع الله لمن حمده»، مسلم، 1: 303، (404). أبو داود، 1: 164، (603). سند أحمد، 32: 435، (19665).	79أب
4.	«إذا كان يوم الجمعة نزل الله تبارك وتعالى من عليين على كرسبه...»، ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسبه. جاء في المعجم الأوسط للطبراني: «وإذا كان يوم الجمعة نزل من عليين فجلس على كرسبه...»، 2: 314، (2084). وفي السنة لمصالحه بن أحمد بن حنبل: «وإذا كان يوم الجمعة نزل تبارك وتعالى من عليين على كرسبه»، 1: 250، (460). وفي مصنف ابن أبي شيبة مثله، 2: 617، (5557).	178أ
5.	«اذكروا موتاكم بخير». ورد في الترمذي بصيغة: «اذكروا محاسن موتاكم»، 3: 330، (1019). أبو داود، 4: 275، (4900).	21ب
6.	«أرواح الشهداء في أحواف طير خضر». ورد في سنن الترمذي: «إن أرواح الشهداء في طير خضر»، 4: 176، (1641). أبو داود: «جعل الله أرواحهم في حواف طير خضر»، 3: 15، (2520). ابن ماجه: «إن أرواح المؤمنين في طير خضر»، 1: 466، (1449).	22أ

(1) انظر المصادر المُسنَّعة في تخريج الأحاديث وطبعانها في آخر هذا المهرس. الترفيم يُشير إلى رقم السجل، ثم رقم الصفحة، وما بين قوسين رقم الحديث.

- 7 «أزهد الناس في الآباء وأشتقم عليهم الأقربون». ذكره السيوطي في الجامع الصغير، 1: 418، (2861). وأورده الألساني في ضعيف الجامع الصغير، 115، (795).
- 8 «الإسلام يَجِبُ ما قبله». ورد في صحيح مسلم: «الإسلام يهدم ما كان قبله»، 1: 112، (121). مسند أحمد. «الإسلام يحب ما كان قبله»، 29: 312، (17777).
- 9 «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم العلماء ثم الصالحون». وفي رواية: «الأمثل فالأمثل». ابن ماجه، 2: 1334 (4023). الترمذي، 4: 601، (2398). المستدرك على الصحيحين، 1: 119.
- 10 «العبد ليعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبينها إلا ذراع». ورد في البخاري: «إن أحدكم أو الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة ويدخلها وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها». 6: 2432، (6221). وفي مسلم، 4: 2036، (2643).
- 11 «الآن يا عمر». البخاري، 6: 2591، (6657). مسند أحمد، 29: 583، (18047).
- 12 «إلا ومن أشرك، ثلاثاً». فتح الباري، 8: 422، (4625). وفي مسند أحمد. «إلا من أشرك»، 37: 46، (22362).
- 13 «لله أشد فرحاً بتوبة عبده من أحدكم إذا سقط عليه بعيره». ورد في البخاري: «لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره» وقد أضله في أرض فلاة، 5: 2325، (5950). وفي مسلم. «لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يجد صائتة مالفلة»، 4: 2061، (2675).
- 14 «اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيوم السماوات والأرض ومن فيهن» البخاري، 1: 377، (1069)، وأيضاً، 5: 2328، (5958). ابن ماجه، 1: 430، (1355). مسند أحمد، 4: 440، (2710).
- 15 «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون». مسلم، 1: 172، (185). ابن ماجه، 2: 1441، (4309).
- 16 «أنا أعرفكم بالله وأحرفكم منه». المقاصد الحسنة، 184. وفي البخاري: «إن اتقاكم وأعلمكم بالله أنا»، 1: 16، (20).

- 17 «أنا أعلمكم بالله». ورد في المستدرک علی الصحیحین: «فأنا والله أعلمكم بالله»، 1: 647. وفي البخاري: «فوالله إني أعلمهم بالله»، 5: 2263، (5750). وفي مسلم: «لأنا أعلمهم بالله»، 4: 1829، (2356).
- 18 «إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه، وإن ربه يبه بين القبلة». البخاري، 1: 159، (397). وفي مسند أحمد بن حنبل: «إن الله عز وجل قبل وجه أحدكم في صلاته»، 8: 102، (4509).
- 19 «أنا حاتم الأنبياء رأيت يا عبي خاتم الأولياء». ورد في تاريخ بغداد، 12: 79. وذكر بعده: هذا الحديث موعر من عمل القصاص.
- 20 «أنا سيد ولد آدم»، «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»، «أنا سيد الناس يوم القيامة». مسلم، 4: 1782، (2278). الترمذي، 5: 308، (3148). أبو داود، 4: 218، (4673).
- 21 «أنا عند طي عدي بي». البخاري، 6: 2694، (6970). مسلم، 4: 2102، (2675).
- 22 «إن لئسة في العبد اللعاب من طريق والرجوع من أخرى ليشهد له الطريقان». ورد في البخاري: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان يوم عيد خالف الطريق»، 1: 334، (943). وفي الترمذي: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج يوم العيد في طريق رجع في غيره»، 2: 424، (541). ابن ماجه، 1: 412، (1301).
- 23 «إن الله أمرح بتوبة التائب من الظلمآن...». ورد في مشيخة أهر عبدالله الرازي بصيغة: «إن الله عز وجل لأمرح بتوبة عبده المؤمن من الصل الواجد، ومن الطمأن الوارد، ومن العقيم الوالد. فمن تاب إلى الله عز وجل توبة نصوحًا، أنسى الله تعالى حافطيه وبغاف الأرض خطاياهم وذنوبهم، أو قال: ذنوبهم وخطاياهم»، ص 115. وضعه الألباني في ضعيف الجامع، 667، (4632).
- 24 «إن الله خلق منه رحمة، فسم رحمة بين خلقه يتراحمون بها، وأذهر أوليائه تسعة وتسعين». ورد في الصحيحين: «جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين وأبذل في الأرض جزءًا واحدًا فمن ذلك الجزء تتراحم الخلائق حتى ترفع الدابة حمارها من ولدها خشية أن تصيبه». البخاري، 5: 2236، (5654). مسلم، 4: 2108، (2762).
- 25 «إن الله خلق آدم على صورته» مسلم، 4: 2017، (2612). 27 ب، 29 ب مسند أحمد، 12: 275، (7323).

26. «إن الله يفرح بتوبة العبد». انظر الحديث رقم (13). 174 اب
27. «إن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب وياس». أبو داود، 1 107 اب
142، (515). وفي المعجم الأوسط للطبراني: «يقفر للمؤذن مد صوته»، 1: 45، (121). وفي مسند أحمد، 13: 52، (7611).
28. «أنا مدينة العلم وعلي بابها». المستدرک علی الصحیحین، 3: 137. المعجم الكبير للطبراني، 11: 66. 56 ب، 157
29. «أنتم أعلم بدينكم». «أنتم أعلم بأمور دنياكم». ورد في مسلم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، 4: 1836، (2363). وفي مسند أحمد: «إن كان أمر دنياكم فشانكم»، 37: 235، (22546). 163، 1201
30. «إن جبريل عليه السلام دسّ الحال في فيه». ورد في الترمذي: «يا محمد فلو رأيته وأنا آخذ من حال البحر فادسه في فيه»، 5: 287، (3107). وفي مسند أحمد: «إن جبريل كان يدسّ في فم فرعون الطين مخافة أن يقول: لا إله إلا الله»، 4: 45، (2144). 130
31. «أن جمعًا سألوا رسول الله... إذا كان يوم القيامة نادى مناد ليتبع كل أمة ما كانت تعبد...». البخاري، 4: 1671، (4305). مسلم، 1: 163، (182). 177 اب، 178
32. «إن ذلك يوم يقول الله تعالى لأدم: يا آدم أخرج بعث النار...». ورد في البخاري بصيغة: «يقول الله: يا آدم، فبقول: ليك وسعديك والخير في يدك، قال: يقول: أخرج بعث النار»، 3: 1221، (3170). مسلم، 1: 201، (222). 123 اب
33. «إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب مثله قبله، ولن يغضب مثله بعده». البخاري، 4: 1745، (4435). مسلم، 1: 184، (194). 103
34. «إن شاء الله يخرج أناسًا من الذين شقوا في النار فيدخلهم الجنة فضلًا». ورد في مسلم: «إن الله يُخرج ناسًا من النار فيدخلهم الجنة»، 1: 177، (191). ابن حبان، 16: 526، (7483). 167، 195
35. «إن من العلم كهنة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا يتكروه إلا أهل القرة بالله». أورده الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب، ص 52. وانظر: فتاوى ابن تيمية، 13: 231. 139 اب
36. «لأنني أجد نفس الرحمن من قبل اليمس»، ورد في مسند أحمد: «وأجد نفس ربكم من قبل اليمس»، 16: 576، (10978). وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، 1099، (3367). 149 اب

37. «إني عهد الله لمكتوب خاتم السبب وإن آدم لمُحَمَّد في طينته». 50ب
المقاصد الحسنة، 837. وفي مسد أحمد «إني عهد الله لخاتم
السبب، وإن آدم عليه السلام لمُحَمَّد في طينته»، 28: 179،
(17150).
38. «أحمد قومي فإنهم لا يعلمون». الضياء المقدسي، الأحاديث
المختارة، 10 14. ورد في البخاري: «لهم اغفر لقومي فإنهم
لا يعلمون»، 3: 1282، (3290). وفي مسلم: «رب اغفر لقومي
فإنهم لا يعلمون»، 3: 1417، (1792).
39. «أهل جهنم يخرجون منها ولو مكثوا فيها عدد رمل عال». فتح
الباري، 11: 429، (6344).
40. «أول ما خلق الله المخل». ورد في المعجم الأوسط، والمعجم
الكبير للطبراني: «لما خلق الله عز وجل العقل». المعجم
الأوسط، 7: 190، (7241). المعجم الكبير، 8: 339،
(8086). وانظر فتاوى ابن تيمية، 18: 336.
41. «أولائي نحب قاي لا يعرفهم غيري». أورده الغزالي في الإحياء،
4: 347.
42. «مئت إلى الخلق كافة». في مسلم: «وأرسلت إلى الخلق كافة»،
1: 371، (523). الترمذي، 4: 124، (1553).
43. «تفكروا في آلاء الله، ولا تنفكروا في ذات الله». شعب الإيمان
للبيهقي، 1: 136، (120). المعجم الأوسط للطبراني، 6:
(6319)، 250.
44. «ثم لبس يلبسهم». البخاري، 2: 938، (2508)، وأيضاً 6:
2452، (6282). مسلم، 4: 1962، (2533).
45. «ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في صورته التي رآه فيها أول
مرة». ابن ماجه، 1: 65، (184) ويصح في البخاري، 6:
2704، (7000)، مسلم، 1: 163، (182).
46. «الحمر الأسود بين الله في أرضه». رواه الطبراني في الأوسط بلفظ:
«وهو بين الله عز وجل يُصامح بها خلقه». 1: 177، (563). وذكره
الأناسي في سلسلة الأحاديث الضعيفة، 1: 390، (223).
47. «خلق الله آدم على صورته». انظر الحديث رقم: 25.
48. «خلق الله فرعون في بطن أمه كامراً». المعجم الكبير للطبراني،
10: 276، (10543) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة
للإكثاني، 3: 633، (1019).

49. «الخلافة بعد ثلاثون سنة، ثم يصير ملكًا عضوًا»، وفي رواية: «خلافة النبوة ثلاثين سنة». في ابن حبان: «الخلافة بعد ثلاثون سنة، ثم يصير ملكًا»، 15: 392، (6943). وفي مسند أحمد: «الخلافة ثلاثون عامًا ثم يكون بعد ذلك الملك»، 36: 248، (21919). وعند أبي داود بلفظ: «خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء أو ملك من يشاء»، 4: 211، (4646).
50. «رأيت ربي في صورة شاب أمرد قطط». صححه جمع من العلماء 174، 178 منهم الإمام أحمد والطبراني وأبو يعلى، وابن تيمية في بيان تلخيص الجهمية، انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلى القراء، ص 33 وما بعدها. وضعفه ابن الجوزي في الملل المتناهية، وقال السكي في طبقات الشافعية الكبرى: موضوع مكتوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. طبقات الشافعية الكبرى، 2: 312.
51. «رأيت في المنام آتيت بلبن فشربت منه حتى امتلأت، قيل: ما عبرته يا رسول الله؟ قال: العلم». ورد في البخاري نسخة: «بينما أنا نائم آتيت بقدر لبن فشربت منه حتى إني لأرى الري يخرج من أظفاري ثم أعطيت فضلي - يعني - عمر - قالوا فما أولك يا رسول الله قال: العلم»، 1: 43، (82)، وأيضًا 6: 2571، (6604)، وفي مسلم: 4: 1859، (2391).
52. «رُب أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره». المستدرک، 4: 323. وفي الترمذي بلفظ: «كم من أشعث أغبر...»، 5: 692، (3854).
53. «رحم الله فلانًا لقد ذكرني آية كنت أنسيتها من سورة كذا». في مسند أحمد، 41: 515، (25069). وفي مسلم ورد: «برحمه الله لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أسقعتها من سورة كذا وكذا»، 1: 543، (788)، وكذا في البخاري، 2: 940، (2512) وأيضًا 4: 1922، (4750).
54. «زوجني الله من فوق سبع سماوات». ورد في البخاري: «إن الله أنكحني في السماء»، 6: 2700، (6985). وفي مسند أحمد: «إن الله أنكحني من السماء»، 21: 69، (13361).
55. «بحانك لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك». مسلم، 1: 352، (486). الترمذي، 5: 524، (3493). أبو داود، 1: 232، (879).

56. سهل الأمر، ورد في البحاري: «سهل لكم من أمركم»، 2: 190
974، (2581).
57. «شئني هود وأخواتها» المعجم الكبير للطبراني، 6: 148،
(5804). مسند أبو يعلى الموصلي، 2: 184، (880)
58. «علمت هم الأولين والآخرين»، ورد في الترمذي: «علمت ما في
الصدوات وما في الأرض»، 5: 366، (3233). وأيضاً «علمت
ما بين المشرق والمغرب»، 5: 367، (3234) وكذلك في مسند
أحمد، 5: 437، (3484).
59. «فوف الرب قد أشرف عليهم من فوقهم فقال: السلام عليكم...»
ابن ماجة، 1: 65، (184).
60. «فبأنهم الجبار في صورة غير صورته التي رآه فيها أول مرة»، 178،
«فبأنهم الله في غير صورته التي يعرفون»، «فبأنهم الله في
صورته التي يعرفون»، «فبأنهم الله في غير صورته التي يعرفون».
انظر الحديث رقم: 45.
61. «يقولون: حتى نطرح إليك، فيتجلى لهم يضحك». مسند أحمد،
23: 328، (15115). السنة لابن أبي عاصم، 281، (631).
62. «في كل قرن من أمتي سابقون». أورده الألباني في سلسلة
الأحاديث الصحيحة، 5: 7، (2001). وفي فيض القدير شرح
الحامع الصغير للسيوطي، 4: 458، (5962).
63. «قال الله تعالى: إن أوليائي من عبادي، وأحائي من خلقي،
الذين يذكرون بذكرتي، وأذكر بذكرهم». مسند أحمد، 24: 316،
(15549). المعجم الأوسط للطبراني، 1: 203، (651).
64. «قال الله تعالى: من أدى لي ولياً فقد أذنت بالحرب». ورد في
البحاري: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد أذنت بالحرب»،
5: 2385، (6137). بن حبان، 2: 58، (347).
65. «قال لي جبريل: لو رأيته يا محمد وأنا أغط فرعون بإحدى يدي،
وأنت من الحد في فيه...» انظر أعلاه: الحديث رقم: 30.
66. «قال لي جبريل: ما كان على الأرض شيء أبغض إلي من
فرعون، فلما آمن جعلت أحشو ماء حياً، وأنا أغطه خشية أن
يدركه الرحمة» انظر أعلاه: الحديث رقم 30
67. «قد علموا أنني أفاهم به وأفاهم للأمانة المستترك»، 2: 23،
(2254) الرمدي، 3: 509، (1213).

68. «القرآن ظاهر وباطن، وحد ومطلع». أورده الألباني في ضعيف الجامع الصغير، 193، (1338). وفي سلسلة الأحاديث الضعيفة، 6: 559، (2989).
69. «قسم ربنا رحمة مئة جزء، فأنزل منها جزءاً فهو الذي ينراحم به الناس والطير والبهائم، ويقيت عنده مئة رحمة إلا رحمة واحدة لعناده يوم القيامة». انظر الحديث رقم: 24.
70. «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». بصيغ مُشابهة في مسند الإمام أحمد، 11: 130، (6569). ابن ماجه، 1: 72، (199).
71. «قلت: يا جبريل أتصلي ربك جلّ ذكره؟ قال: نعم، قلت: ما صلاته؟ قال: مَبْرُوحٌ قَدُوسٌ، سَبَّحْتَ رَحْمَنِي عَصِيي». ذكره الطبراني في المعجم الصغير، ص 23. وفي المعجم الأوسط، 1: 42، (114)، أما الألباني فقد قال: إنه موضوع وأورده في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، 3: 570، (1386).
72. «قيل يا رسول الله متى تُتيت نبياً؟ قال: وآدم بين الروح والجسد». مسند الإمام أحمد، 34: 202، (20596). المعجم الكبير للطبراني، 20: 353، (833)، (834).
73. «كان الله ولم يكن شيء غيره». «كان الله قبل كل شيء». «كان الله ولا شيء معه». البخاري، 3: 1166، (3019) وبصيغة. «كان الله ولم يكن شيء قبله»، 6: 2699، (6982)، وأيضاً ابن حبان، 14: 11، (6142).
74. «كان في عماء ليس فوقه هواء ولا تحته هواء». ابن ماجه، 1: 64، (182). مسند أحمد، 26: 108، (16188). الترمذي، 5: 88، (3109).
75. «كل مولود يولد على الفطرة.. ثم أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه». البخاري، 1: 456، (1292)، وأيضاً، 4: 1792، (4497)، 6: 2434، (6226). مسلم، 4: 2047، (2658). أبو داود، 4: 229، (4714). مسند أحمد، 12: 104، (7181).
76. «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران». البخاري، 3: 1252، (3230)، وأيضاً، 5: 2067، (5102). مسلم، 4: 1886، (2431). الترمذي، 4: 275، (1834). ابن ماجه، 2: 1091، (3280).

- 77 «كتب أول اليس في الحلق وآخرهم في المثلث». سند الشاميين للطبراني، 4، 34، (2662). المقاصد الحسنة، 327، (837).
- 78 «كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله». ورد في البخاري. «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»، البخاري، 5: 2385، (6137). ابن حبان، 2، 58، (347).
- 79 «كنت بين آدم بين الروح والجسد». انظر الحديث رقم: 72. 50ب، 152، 59ب
- 80 «كنت بين آدم بين الماء والطين». ذكر مرعي بن يوسف المقدسي في كتاب العوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة أنه موضوع، 104، (89). وكذلك أورده البخاري في المقاصد الحسنة، 327، (837) وقال: لم يقع عليه بهذا اللفظ. وانظر الحديث رقم: 72. 144، 145، 48ب، 165
- 81 «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب». البخاري، 4، 1470، (3780)، 184ب، 185 وأيضاً، 5، 2220، (5605). مسلم، 3: 1664، (2104).
- 82 «لا تغفلوني» ورد في تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: «لا تفصلوني على يوس بن منى ولا تحايروا بين الأبياء». ص 240. وورد في البخاري «لا ينبغي لعباد أن يقول: أنا خير من يونس بن منى»، 3، 1244، (3215). وفي سنن أبي داود: «ما ينبغي لشيء أن يقول: إني خير من يوس بن منى»، 4: 217، (4670).
- 83 «لا ترال النار تطلب المريد حتى يضع الحبار فيها قدمه فتقول: قطي قطي». مسلم، 4: 2187، (2848). الترمذي، 5: 390، (3272). والبخاري بلفظ: «يلقى في النار وتقول: هل من مريد حتى يضع قدمه فتقول: قط قط»، 4: 1835، (4567).
- 84 «لا تزال طائفة من أمتي قواماً على أمر الله لا يضرها من حالهم». «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». «حتى تقوم الساعة». «لا تقوم الساعة إلا وطائفة من أمتي ظاهرين على الناس، لا يبالون من حالهم...». مسلم، 1، 137، (156)، وأيضاً، 3: 1523، (1921X1920). الترمذي، 4، 485، (2192). أبو داود، 3، 4، (2484)، ابن ماجه، 1، 5، (7).
- 85 «لا يعلم شيئاً حبراً من ألف مثله إلا الرجل المؤمن». المعجم الصغير للطبراني، ص 147. وجاء في المقاصد الحسنة. «ليس شيء حبراً من ألف مثله إلا الإنسان»، 353، (917).

86. «لا يزال الله تبارك وتعالى يفرس في هذا اللبن غرسًا، يستعملهم فيه بطاعته...» ابن ماجه، 1: 5، (8). مسند أحمد، 29-325، (17787).
87. «لا يزال عبيدي يتقرب إلي بالنواامل حتى أحبه، فإذا أحبه كنت سمعه الذي يسمع به...» انظر الحديث: 78.
88. «لما أفرق الله عز وجل فرعون قال: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْمُرُ بِرَأْسِي﴾» قال لي جبريل: يا محمد لو رأيته وأنا أخذ من حال البحر...» انظر أعلاه. الحديث رقم: 30.
89. «لما خرج آخر أصحاب موسى ودخل آخر أصحاب فرعون أوحى الله إلى البحر أن انطلق عليهم، فخرجت أصبح فرعون...» انظر الحديث رقم: 30.
90. «لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده موضع على العرش: إن رحمتي تغلب غضبي». وفي لفظ مسلم: «لما خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي». البخاري، 3: 1167، (3022)، وأيضًا، 6: 2713، (7015). مسلم، 4: 2107، (2751).
91. «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي». لبحاري، 69، 69، 2642، (6802). مسلم، 2: 870، (1211).
92. «لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم...» مسند أحمد، 25: 198، (15864)، 30-280، (18335).
93. «لو أطعته لأطاعك». ورد في المستدرک: «إن أطعت الله ليطيعك»، 1: 727.
94. «لو تعلمون قدر رحمة الله لانتكلتم». ذكره ابن أبي الدنيا في كتاب حسن الظن بالله، 47، (63). وأورده الألساني في السلسلة الصحيحة، 5: 200، (2167).
95. «لو رأيته وأنا أحد من حال البحر فادته في في فرعون معاذ أن تدركه...» انظر أعلاه: الحديث رقم: 30.
96. «لو قال فرعون فرة عين لي ولك لكان لهما جميعًا» السيوطي، الدر المنثور، 11، 430. وفي تفسير الطبري، 18: 163.
97. «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا أن يتعني». مسند أحمد، 23. 48، ب، 49، 349، (15156). مصنف ابن أبي شيبة، 8: 575، (26828).

- 98 «لولاك لما خلقت الأفلاك ولا الحة ولا النار». ذكره الألباني في السلسلة الصعيفة، 1: 450، (282).
- 99 «لو نزل عذاب من السماء لم ينج منه إلا عمر». ورد في الدر الثور للبيروني «لو نزل العذاب ما أفلت إلا عمر»، 7: 203.
- 100 «ليس شيء حبراً من ألف مثله إلا الإنسان». انظر الحديث رقم: 85.
- 101 «ما أحب أن لي الدنيا وما فيها بهذه الآية: ﴿قُلْ يَتِيمَايَ الَّذِينَ اتَّخَذَا عَنْ أَمْوَالِهِمْ لَا تُفْسِدُوا فِي رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَكْرَهُ الْمُنْكَرَ﴾». انظر الحديث رقم: 11.
- 102 «ما أحب أن يكون لي الدنيا وما فيها بها». انظر الحديث رقم: 11.
- 103 «ما مال أقوام يتزهرون عن الشيء أصنعه، فوالله إنني لأعلمهم بالله حر وحل وأشنعهم له خشية». البخاري، 5: 2263، (5750).
- 104 «ما خلق الله تارك وتعالى من شيء إلا وخلق ما يغلبه، وخلق رحمة تملأ عصبه المستدرك على الصحيحين، 4: 277، (6633).
- 105 «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن». أبو داود، 4: 319، (5057). السالكى للنسائي، 9: 10، (9756).
- 106 «ما من شيء أكرم على الله تعالى يوم القيامة من ابن آدم، قيل: يا رسول الله - ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة...». البيهقي، شعب الإيمان، 1: 174، (153). ابن كثير، التفسير، 5: 98، وقال بعده: وهذا حديث ضريب حذاً.
- 107 «مثل ومثل الأشياء من قبلي كمثل رجل نى داراً فأكمل بناء إلا موضع لبنة، فأما تلك اللبة». البخاري، 3: 1300، (3341)، مسلم، 4: 1790، (2286).
- 108 «مررت فلم تعطني، ورحمت فلم تطعمني، وعطشت فلم تسقي». مسلم، 4: 1990، (2569) ابن حبان، 1: 503، (269). وذكره البخاري في الأدب المفرد، 178، (517).
- 109 «من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إلي ذراعاً تقرب إلي باحاً، و... البخاري، 6: 2694، (6970). مسلم، 4: 2061، (2675).

110. «من حاصط عليها، أي. على الصلاة، كانت له نورًا وبرهانًا وسحة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها...». ابن حبان، 4 : 329، (1467). مسد أحمد، 11 : 141، (6576).
111. «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم». مسد أحمد، 12 : 385، (7422). مصنف ابن أبي شيبة، 10 : 96، (29971).
112. «من عادى لي وليًا فقد ائتملّ مُعَادِي». انظر الحديث: 64 : 202، 203.
113. «من عرف نفسه فقد عرف ربه». المقاصد الحسنة، 419، (1149). وانظر: السيوطي، الحدوي للفناوي، القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه، 1 : 68.
114. «من كان مواسلاً لغير مواسل حتى السحر». البحاري، 2 : 693، (1862). أبو داود، 2 : 307، (2361). مسد أحمد، 17 : 108، (11055).
115. «من وعده الله على عمل ثوابًا فهو منجز له، ومن أوعدته على عمل عقابًا فهو بالخير». كتاب السنة لاسم أبي عاصم، 2 : 466، (960). وأورده الألباني في السلسلة الصحيحة وذكر أنه حسن، 5 : 595، (2463).
116. «المؤمن أكرم على الله من بعض ملائكته». ابن ماجة، 2 : 1301، (3947). وفي المعجم الأوسط للطبراني مصيعة. قال الله: عبدي المؤمن أحب إلي من بعض ملائكتي، 6 : 367، (6634).
117. «نحن أولى بالشك من إبراهيم». ورد في الصحيحين بصيغة: نحن أحق بالشك من إبراهيم، البخاري، 3 : 1233، (3192). مسلم، 1 : 133، (151).
118. «نعم إذا كثرت الخبث». البخاري، 3 : 1221، (3168). مسلم، 4 : 2207، (2880).
119. «نعم، قوم يجيئون بعدي، يؤمنون بي ولم يروني». الدارمي، 3 : 1803، (2786). مسد أحمد، 28 : 181، (16976).
120. «هذه يد الله». النسائي، السنن الصغرى، 6 : 186، (3615). ذكره الألباني في صحيح سنن النسائي، 2 : 543، (3611).
121. «وإن ربي وإن سرق». البخاري، 1 : 417، (1180). مسلم، 1 : 94، (94).

- 122 «وَأَمَّا الْحَيَّةُ فَبُشِّرْ لَهَا خَلْفًا آخِرِينَ». البخاري، 4، 1836، 198
(4569) مسلم، 4، 2186، (2846).
- 123 «وَكَمْ ذَاكَرَ لَهُ فِي مَلَأَ أَمَّا بِهِمْ». ورد في الحديث القدسي. «وإن
ذكرني في ملا ذكرته في ملا حير مهم». البخاري، 6، 2674،
(6970). مسلم، 4: 2061، (2645).
- 124 «وَأَنَّهُ يَفْقَرُ أَثَرِي وَلَا يُخْطِئُ». لم أحده. 154، 157
- 125 «وَالَّذِي يَمْسِي يَدَهُ لِيَأْتِيَنَّ عَلَى جَهَنَّمَ رِمَانٌ تَصْفَقُ الرِّيحُ أَمْوَابَهَا،
وَيَتَّيْنُ فِي قَمَرِهَا الْجَرْحِيرُ». ذكره القرطبي في التذكرة، ص 926.
وذكره ابن تيمية في الرد على من قال بفساد الجنة والنار، ص
67
- 126 «وَمَسِيَّ قَلْبٍ عِنْدِي الْمَوْمِرُ». ذكره أحمد بن حنبل في الرد، ص
103. وأورده الألباني في الضعيفة، 11: 176، (5103).
- 127 «وَالَّذِي يَمْسِي يَدَهُ لِيَدْخُلَنَّ اللَّهُ الْجَنَّةَ الْفَاخِرُ فِي دِينِهِ، الْأَحْمَقُ فِي
مَعِيشَتِهِ، وَالَّذِي يَمْسِي يَدَهُ لِيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ الَّذِي قَدْ مَحَشَتْهُ النَّارُ
بَلْسَهُ...». المعجم الأوسط للطبراني، 5: 250، (5227). وفي
الكبير، 3، 186، (3022)
- 128 «هَا رَبِّ حَلَفْنَا وَحَلَقْنَا نَبِيَّ آدَمَ، مَجْعَلْتَهُمْ يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ،
وَيَشْرَبُونَ الشَّرْبَ، وَيَلْبَسُونَ الثِّيَابَ، وَيَأْتُونَ النِّسَاءَ، وَيَرْكَبُونَ
الدُّوَابَّ...». الطبراني، مسند الشاميين، 1، 289، (521). السنة
لعبدالله بن أحمد بن حنبل، 2، 469، (1065).
- 129 «هَا مَعْنَى السُّلَمِيِّينَ إِلَيْكُمْ وَالزُّبَا فَإِنَّ فِيهِ سِتٌّ خِصَالٌ، ثَلَاثٌ فِي
الدُّنْيَا وَثَلَاثٌ فِي الْآخِرَةِ». ذكره البيهقي في شعب الإيمان، 4:
379، (5457) وقال إن إسناده ضعيف. وذكره العجلوني في
كشف الحما، 1، 501، (1427)، وذكر أيضًا أنَّ إسناده
ضعيف
- 130 «يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ حَلْفٍ عَدُولٌ يَمُوتُ عَنْ تَحْرِيفِ الْعَالِينَ
وَرَوْحُ الْمُسْتَطَلِّينَ» الطبراني، مسند الشاميين، 1: 344، (599).
ونظر طرق الحديث في مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية،
ص 463
- 131 «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِلنَّارِ ﴿هَلْ أَتَيْنَاكَ﴾ فَقُولِ ﴿هَلْ مِنْ مُرِيرٍ﴾،
حَتَّى يَصْعَقَ الْجَارُ مَعَهُ فِيهَا». انظر أعلاه الحديث رقم 83.
- 132 «يَهْرُلُ رَبًّا إِلَى السَّمَاءِ الْمُنِيَا». البخاري، 1، 386، (1094).
مسلم، 1، 521، (758)

المصادر المستخدمة في تخريج الأحاديث النبوية

1. ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبدالله بن محمد، حسن الظن بالله، تحقيق عبد الحميد شاموحة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993.
2. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد، المصنف، تحقيق حمد بن عبد الله الجمعة ومحمد بن إبراهيم اللحيدان، مكتبة الرشد، السعودية، 2004.
3. ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق محمد ابن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الكويت، د.ت.
4. ابن بلبان الفارسي، علاء الدين، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرد على من قال بفناء الجنة والنار، تحقيق محمد بن عبدالله السهري، دار بلنسية، الرياض، 1995.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم واثه محمد، طبع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، 2004.
7. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري، تحقيق، عبدالقادر شيه الحمد، الرياض، 2001.
8. ابن حنبل، أحمد، الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
9. ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999.
10. ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، 1995.
11. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرفقة، تحقيق عبد الرحمن من حسن بن قائد، دار علم الفوائد، مكة، 2011.
12. ابن كثير اللعشقي، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طية، الرياض، ط2، 1999.
13. الألباني، محمد ناصر، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، 2002.
14. الألباني، محمد ناصر، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، 1992.
15. الألباني، محمد ناصر، صحيح سنن النسائي، دار المعارف، الرياض، 1998.
16. الألباني، محمد ناصر، صحيح الترمذي والتهذيب، مكتبة المعارف، الرياض، 2000.
17. الألباني، محمد ناصر، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1988.

18. الحارثي، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد الجامع للأدب النبوي، تخريج وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، السعودية، ط2، 2000.
19. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط5، 1993.
20. الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة النابلي الحلبي، القاهرة، ط2، 1977.
21. الحطاب السعدي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها الملاء من غير أهلها ووارديها، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
22. الرازي المعروف بابن الحطاب، أبو عبدالله محمد بن أحمد، مشيخة الرازي، تعليق حاتم بن عارف العمري، دار الهجرة، الرياض، 1994.
23. السكي، عبد الوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوي ومحمود محمد الطاحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.
24. الحسني الأزدي، أبو داود سليمان، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة المصرية، بيروت، د.ت.
25. الحسني، أبو بكر ابن أبي داود، البحث والنشور الحياة بعد الموت، حققه وعلق عليه الحوي السلفي، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د.ت.
26. السحاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق عبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1979.
27. السيوطي، حلال الدين عبد الرحمن، السحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
28. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي، حجر للبحوث والدراسات، القاهرة، 2003.
29. السيوطي، جلال الدين، جامع الأحاديث الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير، جمع وترتيب عباس أحمد صفر وأحمد عبد الحواد، دار الفكر، بيروت، 1994.
30. الشيباني، أبو عاصم الصحاك بن مخلد، كتاب السنة ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة لناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980.
31. الشيباني، عبد الله بن أحمد بن حبل، السنة، تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، السعودية، 1986.
32. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الصغير للطبراني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

33. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.
34. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، مسند الشاميين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996.
35. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التركي، مخرج للبحوث والدراسات، القاهرة، 2001.
36. المحلومي، إسحاق بن محمد، كشف النخا ومزيل الإلباس مما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق يوسف بن محمود الحداد أحمد، مكتبة العلم الحديث، د.ت، دم.
37. الخزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، مطبعة ومكتبة كرياضة فوثر، سمارغ، أندونيسيا، د.ت.
38. اللالكائي، أبو القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طية، ط4، 1995.
39. المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دحيش، دار خضر، بيروت، ط4، 2001.
40. المقدسي، مرعي بن يوسف، الفوائد الموصوعة في الأحاديث الموصوعة، تحقيق محمد لطفي الصباغ، دار الرزاق، السعودية، 1989.
41. المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الممرفة، بيروت، 1972.
42. الموصللي، أبو يعلى أحمد بن علي التميمي، مسند أبي يعلى التميمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار السامون للنشر، دمشق، ط2، 1989.
43. النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى للنسائي، تحقيق حسن عبد لنعم شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001.
44. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي المعجنى (الصرى)، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، 2012.
45. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1955.
46. النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.

فهرس الشعر

صدر البيت	القافية	البحر	الشاعر	عدد الآيات	الورقة
-----------	---------	-------	--------	---------------	--------

الهمزة والألف اللينة

فد وسح الحق كُفُّ شَهْدِ	شَهْدِ	مُحَلَّع السَّيْطِ	اس عربي	2	183
هَذَا اشْتَقُوا لَعَابَ أَرْشَرِ	المرء	لحبيب	اس عربي	1	76ب
مَكَاتِ سَادَ فِي أَقْبَابِ	الضَّهَاءِ	لكامل	اس عربي	2	169
لَهُ حُكْمُ الْإِرَادَةِ فِي وَحْدِي	بِنَاءِ	لواهر	اس عربي	1	40هـ

ب

النَّارُ مَارَانِ مَا زِلَ اللَّهُ وَلَهُبِ	العطف	السَّيْطِ	اس عربي	3	82هـ
وَكُلُّ مَارِي قَدْ نَلَّتْ سَهَا	بالعطف	لواهر	السطامي	1	76ب

ت

وَكُلُّ مَكَايِدِهِ أَهْلٌ بِحُفِّهِ	لَفَاتِ	الطَّوِيلِ	اس عربي	4	86
وَأَيُّ وَادٍ كَبِ اس لَدَى حُورِهِ	مَأْوِي	الطَّوِيلِ	بن الفارص	1	51

د

بَرَّ أَتَمُّ أَتَمٍ أَتَمٍ فِي عَيْنَيْهِ	عَمِ	السَّيْطِ	صدر الدين القوموي ⁹	1	56ب، 161
يَوْمَ نَلَّ مَالِئِهِ نَكَّتْ مَقْبَلَا	مَحْدَا	الطَّوِيلِ	اس عربي	4	174
مَدَى اسِ اسْرُ مَزْ وَحْدِي	الشُّهُودِ	مُحَلَّع السَّيْطِ	اس عربي	5	83ب
فَرَّ اللَّهُ لَيْسَ مَرَى وَحْدِي	الرفود	لواهر	اس عربي	2	83
أَلَا بِنَ حَسَمِ الْأَوَّلِ، شَهْدِ	شَهْدِ	الطَّوِيلِ	اس عربي	2	46، 46هـ، 58ب
وَبَنِي إِذَا أَوْعَدْتَهُ أَوْ وَعَدْتَهُ	مَوْعِدِي	الطَّوِيلِ	طرفة بن العبد	1	102
مَرَاتِ النَّارِ مَا لَأَخَذَ نَشْدُ	مَوْعِدِي	نَبِطِ	؟	1	102

ذ

حَارَاتِ شَرِّ وَخَشَنَاتِ وَاحِدِ	يُسْتَبْرِ	الطَّوِيلِ	؟	1	164ب، 165ب
وَعَدَ اسَ فِي حَرِّ شَهْرِ	شَهْرِ	المرمر	البيوطي	7	203
حَتَّى سَحَّتْ النُّعُومُ مِنْ مَعْدِيهَا	الْفَرْ	السَّيْطِ	أحمد بن مسدد بن عمار	1	13ب

البحري وهو في ديوانه

مراتب الشار بالاعتدال نشاز	إسحار	السط	اس عربي	9	175
قالوا افرخ شجا نجد لك طيعة	فمبضا	الكامل	أحمد بن محمد الأسطاني المعروف بأبي الرقيق	1	1194
الار فازان: نار كلها لفت	تكلع	السط	اس عربي	2	76
إذا كان قطع العين بحري صباية	مضيق	الطويل	9	1	35
إذا وعد الشراء أنتمز وعده	مايحه	الطويل	السري الموصلي	1	102
ألا ما ي من كان ملكا وميدا	واقف	الطويل	اس عربي	5	49
فلا تعمل فلا تشقى	حقا	الهرج	اس عربي	3	82
فلا تنظر إلى المرق	الخلقي	الهرج	اس عربي	3	173، 179
كل من يقم هذا	الطريقة	مجروء الرمل	اس عربي	1	173
شما الكون خيال	الحقيقة	مجروء الرمل	اس عربي	2	152، 173
أما ختم الولاية ذون شك	النسيج	الواو	اس عربي	1	46، 67
تحرص قوم للفرام ما حرصوا	احتلو	الطويل	اس الدارص	4	126
نهاية إقدام المفضول عقال	ضلال	الطويل	فخر السير لراوي	5	10-11

(1) ورد هذا البيت بصيغة أخرى:

لئن كان هذا الطمع بحري صباية على غير ليلى فهو دمع مصبغ

والبيت للشاعر ابن البديري كما في المستطرف، 40/1، ط المشهد الحسيني ص 138 هـ ومي
مرآة الجنان، 140/4، ط دار الكتب العلمية من غير عرو وكذا مع ثلاثة أبيات أخرى في رسالة
الطيف، لبهاء الدين الإريلي، ص 23.

ل

9ب	1	الحزب لي التحيسي ذكرها العربي في حواد الدابة	الطويل	ترجها	برقي الحادر الزاحرات ورواها
22ب	2	انشائي ٢	المرح	كها	من إن الإله ذو ولد
111	4	اس عربي	المرح	العالم	ففسهم أن يجهوا حق من
60	1	من معبدة بلحاح أحمد أبو الحسن شرها موقع الدكتور محمود صبح ^(١)	الطويل	الأحرى	نرى كله سورًا إذا جاء أو ولي
72ب	4	اس عربي	الطويل	إساب	عناء من دشح بنح لمرسا
111	6	اس عربي	المرح	المكرمون	ب كفة طاف بها المرسلون
113-113ب	3	الفيرواني	البد	غناها	وما حين إذا ما قلت شهدي غناها
73	4	اس عربي	الطويل	عاهي	ممن سبق إلا صادق الوعد عاهي وحده

م

16	2	سردو الحبيب اس عربي	صه		سألني من عيني
19ب	3	الكمال اس عربي	سحره		فعل النحت من الهواء سره
193ب	1	سردو الزاهر اس عربي	وأفقه		فتمسني وأخطفه
83	4	اس عربي ٢	لبط	نظمها	دائر من وما لأفصال مرقعها نظمها

ي

3ب	2	الساكني الزاهر	إذا صاحت لك الألهام فرح
----	---	----------------	-------------------------

(١) من فعبدة وبهية في مدح اسي حله النملاء والسلام للناح أحمد أبو الحسن شرها موقع الدكتور محمود صبح ونسم الرابع

وأكمل رسول الله شرف وشره
وأمنه الصر - أمصل أمة
لأحمل حلق الله حلقًا وحلقه
يرى كفه سورًا إذا جاء أو ولي
ولعمه من الرابعه الشطر الأخر

فهرس المصطلحات والفرق

- ١
- الابتلاء 71 ب
- الاتصاف بالوجود 170 ا
- إثبات الوجود 134 أ
- اجتماع النقيضين 140 أ
- الإجماع 96 أ
- الإجماع الكوتي 114 ب
- إجماع أهل الكشف 89 ب
- الأحدية 161 ا، 197 أ
- أحدية الشرائع 49 أ
- أحدية جمع النبي 64 أ
- الإحساس 74 أ
- الإحساس بالآلام 76 أ
- الأحكام الشرعية 21 ا
- اختلاف الصور 105 ب
- اختلاف القائلات 196 أ
- الاختيار الجارم 40 أ
- الأخلاق الإلهية 64 ا
- الإدراك السمعي 107 ب
- ادعاء النوبة 145 ب
- ارتقاء 83 ب
- أول 30 ا، 32 ب
- أولية الأرواح 31 أ
- أولية الأعيان 30 أ
- أولية الإنسان بالوجود العلمي 35 ب
- الاستعداد 71 أ
- الاستعداد الدائي 167 أ
- الاستعدادات 153 ب
- الاستعدادات الدائية 162 ا
- الاستغناء 94 أ
- الاستواء على العرش 175 ا، 176 ا
- الإسراء 51 ا
- الأسماء الإلهية 186 ا، 104 ا
- الأسماء الحسي 39 أ
- الاسم الأعظم 85 أ
- الاسم الرحمن 85 ب
- الاسم الطاهر 174 أ
- أسماء الله 100 ا
- إسماعيلية 21 ا
- إشارات لمحققين 184 أ
- الإشارة 188 ا، 189 ا، 191 ا، 192 ا
- الأشعة 159 أ
- الإشراق 163 ا
- الإشراقيون 159 ا، 162 ا، 163 ا، 164 ا.
- 165 ب
- الاصطلاح 146 ا
- اصطلاح القوم 25 ا
- أصل الموحودات 171 ا
- الاصرار عن التأويل 177 ا
- إطلاق لحقيقي 155 أ
- لاعتار 185 أ
- الأعداد 169 ا

- الأعيان الشائعة 111، أ، 161، 145 مكرر،
 165، أ، 166، 168، ب، 170، أ، 171
 الأعداء ما شئت رائحة الوحود 171
 أعيان الموحودات 29
 الإفراط في التربة 182
 الاعتقاد لإلهي 88
 لآل 77
 لإله المعتقد 195
 إله المعتقد مصرع 195
 إله المعتقدات 196
 الألهيات 183
 الألوهية 57
 الإمامان 57
 الإمام المعصوم 184
 الأمر الإرادي 199
 الأمر التشريعي 199
 الإمكان 38، أ، 39
 الإمكان ابتدائي 38، أ، 39
 الأمور الأخروية 138
 الأمور الطبية 91
 لآل 187
 لأسباب 22
 أنا الحق 169
 أنا الحق 25
 أمانة المدينة 25
 الإيمان 49، أ، 53، 122، أ، 174
 الإيمان الحرمان 131
 إيمان الحبيبة 172
 إيمان الكامل 27، أ، 28، ب، 28، 131،
 135
 الإيمان الكبير 28
 أهل الإيمان 89
 أهل البدع 96، أ، 96، ب، 97
 أهل الب 106
 أهل اثبت 81
 أهل اسرحيد 75
 أهل لحة 95
 أهل لدعة 49
 أهل لسادة 79
 أهل السنة 88، ب، 97، 102، أ، 132، أ، 135،
 165
 أهل السنة والجماعة 174، أ، 180 مكرر،
 197
 أهل الظاهر 27
 أهل الكتاب 49
 أهل الكشف 77، 180، 189، 106، ب، 107
 أهل الكشف والتعريف 87
 أهل الكشف والرحود 172
 أهل النار 84، ب، 93، 95، 97، ب، 102
 أهل النظر 141
 الأوزار 189
 لأولياء 21، ب، 65
 أولياء الله 108
 الإيجاب الذاتي 156
 الإيجاد فرع الرحود 144، أ، 156
 الإيجاد 53
 إيمان الأس 112، أ، 112، ب، 115، 117،
 118، ب، 128
 إيمان فرعون 111، أ، 115، 131
 ب
 الأس 119
 بأس الآخرة 119
 اسطل 107
 الساطية 184
 لدعة 183
 الروح 62
 الرامع الحدمع 131
 الرهان 139، أ، 150
 الشارة 72
 شرط لا شيء 141، ب، 152، 154
 شرط شيء 141
 القاء 26

ت

التابوت 108، 128

تاريخ دمشق 146

التأصيل 173

التأويل 24ب، 25ب، 174

تأويلات الماطية 184

التجسيم 17، 34

التجلي 17

التجلي الذاتي الأعظم 34

تجلي الوحدة 191

التجليات 183

التذكر 188

الترتيب الحكمي 38

الترجيح 39

تسرد العذاب 90، 90ب، 91ب، 104

التسلسل 141، 160، 160ب

التشبيه 34، 188، 189

التشبيه الصرف 179

التشبيه والتزيه 180

تعر الرقيا 69

التعطيل 183

التعلق الجسدي 192

التعلق العقلي 166

التعبات 152

التعين الأول 144، 144

التعين الثاني 145 مكرر، 146

تعصيل الملاحة 135

التكفير 101

التكليف 21ب، 166

التكليف بالحراس 107

التزيه 188

التزيه والتشبه 173ب، 182، 183، 188

تهديد الأخلاق 26

توحيد الاستغاة 110

التوحيد الذاتي 183، 191، 191ب

توحيد الصلة 110

ث

الثلاث والسعين مرة 195

ح

الحبر 140

الحدة 21

الحج

الحج المصري 21، 193

حج 21

الحقل 77

الحمال والرحمة 197

الحمع 26

الحمع بين الفيض 175

الجمعية الإحاطية 59

الحنة 79، 98

حنة الاختصاص 104

حنة العبرات 104

حنون 21

الحبهة 197، 176

جهنم 73، 81، 87، 88، 104، 106

106

لجوهر 21، 197

جوهر الدحان 78

جوهر الطين 78

ح

الحال (المعلول) 25

الحب 149

حديث التحول 178

حديث الشاعة 90

حركة الفلت 31، 50

حصرة الجبال 69، 72

الحساب 89

الحس المشترك 69، 70

الحشر العثماني 107

الحشوية 185

الحصرة المتوسعة 136

الحق المخلوق به 149، 171، 172، 173

- الحق تعالى هو الوحيد 149
الحقائق 52
الحقائق الكلية 61
الحقائق لا تنذر 136
حقيقة الحقائق 29
حقيقة لحال 172
حقيقة الرمان 30
الحقيقة لماعة المطلقة 29
الحقيقة لكدة 171، 172
الحقيقة المحمدية 45، 48، 63، 172
الحقيقة السبعة المفسدة 29
حقيقة الرخود 158
حكم الإرادة 39
حكم العلم 39
الحكام 35، 37، 39، 142، 158
الحكام الإشرافيون 158
الحكمة 21، 146
الحلول والاتحاد 12، 14، 147، 150
حل الأورار 101
الحوص 21
الحياة الأخرى 73
الحرية 92
الحرية في حب الله 187
خ
الحنان الأصغر 46
الحنان الأكبر 46
حاتم الأسيا 63، 63، 68
حاتم الأولاد (حاشية) 39
حاتم الأولياء 44، 63، 63، 64، 64، 67
67، 68، 68
حاتم الحلاله 57
حاتم الرمان 66
حاتم الرسل 68
حاتم الرسل والأسيا والأولياء 56
الحاتم للولاية المحمدية 16
الحاتم واحد 59
حاتم الولاية 45، 65، 66، 68
حاتم الولاية المحمدية 47، 54
الحنم 65، 58
الحنم الآخر 60
حنم بام السوء 38
حنم الأولياء 56، 57، 64، 68
الحنم الحقيقي 58
الحنم الصغير 46
الحنم الكبير 46
الحنم المحمدي 55
حنم الولاية 56، 60، 67
حنم الولاية الخاصة 60
حنم الولاية العامة 54، 65
لحنم هو القبط 58
الحنمية 16
الحنمية لحاسة 56
الحنمية مرتبة 56
الحرقة 19
حرقة التصرف 18
حرقة الحصر 19
حصائص اسي 21
الحلقة الناطقة 54
حلف الوعيد 90
حلق الرمان 50
حدود العذاب 89، 91، 104
حلود النعيم 89
حلود جهنم 92
الحلود في النعيم 79
الحوارج 176
الحيال المحقق 172
الحيال المطلق 149
الحبر 100، 101
د
الدائرة الوحدوية 59
دار العذاب 96
دار المصطفى الإلهي 85

- الدروز 139 ب
الدعوة 191 أ
الدلائل العقلية 89 ب
الدلائل اللفظية 89 ب
الدور والتسلل 160 أ
الدير 192 أ
- ذ
- الذات 143 أ، 199 أ
ذات الله 21 أ
الذات المطلقة 196 ب
الذات من حيث الهوية 191 أ
ذات الواجب 151 ب
الذبيح 71 ب، 72 ب
الذبيح هو إسماعيل 71 أ
- ر
- رائحة الإمكان 143 أ
رتبة الإحاطة والجمع 29 ب
الرحمانية 65 ب
الرحمة 74 ب، 78 أ، 84 أ، 98 ب، 99 أ، 105 ب، 106 أ، 126 أ
الرحمة الإلهية 180 أ، 196 أ
رحمة الامتنان 105 ب
الرحمة السابقة 100 ب
رحمة للعالمين 106 أ
رحمة الله 76 أ
الرحمة المركبة 80 ب، 81 ب، 81 ب
الرحمة المصافة 81 ب
الرحمة الواسعة 81 ب، 83 أ
رحمة الوحد 28 أ
الرسالة 57 ب، 64 أ
الروح 28 أ، 22 أ
روح إلهي قدسي 80 ب
الروح الحيواني 76 ب، 107 أ
الروح الكلبي 31 أ
روح محمد 50 أ، 54 ب، 132 أ
روحانية الشيع 27 ب
- الرمان 30 ب، 33 ب، 34 ب
الرمس الحفقي 30 ب
الرمان الذي هو مقدر الحركة 37 أ
الرمان المتوهم 32 ب، 36 ب
الرمان المحقق 36 أ
الرمان السوهم 30 ب، 37 ب
الرمان من علم السب 34 ب
الزمهرير 88 ب
روال انكفر 99 ب
- ص
- السالك 170 أ
سقى الرحمة العصب 89 ب
الشفق 72 ب
السنن 81 أ
السر الإلهي 79 أ
سر الألومية 114 أ
الرمام 70 أ
السعادة 106 أ
سلب لشيء عن عبه 140 أ
سلطان العالم 35 ب
السلف والعلف 92 ب
السلوك 170 أ
- ش
- شائبة الإمكان 174 ب
شجرة موسى 169 ب
الشتر 100 ب، 101 أ
الشرط 86 أ، 105 أ
شروع محمد 45 أ
الشرك 88 ب
الشرك والباطل 99 ب
الشك 69 ب
شمول الرحمة 59 ب
الشهود والكنف 145 ب مكرر
لشؤون الدابة 161 ب
شؤون العالم 38 ب

- عالم الحبال 117 أ
العالم الصغير 28 ب
العالم الكبير 28 أ
العالم كله 172 أ
عالم المثال 71 أ
عادة الأصنام 192 أ
عدم العدم وحرود 171 أ
العدم المحض 31 أ
العداب 73، 74، 75 ب، 80، 81، 86 ب،
89، 94، 99، 104، 104 ب، 105 ب،
106، 107، 117 أ
عذاب لآخرة 108 ب، 124 ب
العذاب الحي 74، 76 أ
عذب الكفار 91 ب
عذاب السائق 84 أ
لعذاب المعوي 76 ب
عذاب نفسي 74 أ
العرش 21 أ
عرص 21 أ، 197 ب
العرص الأول 197 أ
العرفان 152 أ
عصاة الموحدين 95 ب
العقاب 89 ب
العقل 67 ب، 139، 183، 193 ب
العقل الثاني 37 ب
العقل والعقل 102 ب
العلم الأولي 38 ب، 39 ب، 41 ب
العلم بحقيقة الذات مجموع 171 ب
علم الدبع 194 أ
العلم نابع للمعلوم 166 ب
علم الحكمة 82 ب
العلم المعنوي 199 ب
العلم معنوي 188 أ
العلم المعنوي المحلي 193 أ
العلم المعنوي 192 ب، 199 ب
العلم القديم 165 ب
- ص
صاحب الكشف 79 أ
صدق الرعد 77 أ
الصراط 21 أ
الصراط المحسوس 187 أ
لصفات الثبوتية 21 أ، 43 ب
الصفات الحقيقية 142 أ
الصفات عين الذات 180 أ
الصغر 56 أ
صفة الحلال 197 أ
صفة الحمال 197 أ
صور الاعتقادات 109 ب
الصور بحسب المراتب 180 أ
صور الاعتقادات 195 أ
الصورة 27 ب
صورة الحاموس 87 ب
الصورة الذهبية 196 ب
صورة العدم 28 ب، 174 أ
صورة العصب 105 ب
صوره مثالية 17 أ
- ط
طالع الثور 87 ب
نسخة 29، 111 ب، 193 ب
الطبيعة الكلية 29 أ
طريق العقل 86 أ
طلسم 182 أ
طلسمات 182 ب
طور الصولية 148 أ
طور التولية 148 أ
الطوفان 92 ب
- ظ
صهرية اثنية 153 أ
طوامر الشرع 26 أ
- ع
العارف 152 ب
العالم حادث 21 أ

- العلم كسي 188أ
علم المحرم 182أ
علماء الاشراق 159أ
علماء الرسوم (الفقهاء) 108أ، 173ب
علة التامة 197أ
علة المائة 127أ، 27ب
علة الفاعلية 127أ
علة الفياضة 164أ
العلوم الالهية 192أ
العماء 149أ
عهد شرعي 105أ
عهد عقلي 105أ
العيان 150أ
العين واحدة 78أ
عين الوجود 138أ
- غ
الغرغرة 128أ، 130أ
لغضب 82أ، 87ب، 100أ، 122ب، 185أ
لغضب الالهي 74ب، 83أ، 84ب، 88ب
غضب الله 103أ، 104أ
الغفران بالمشيئة 102أ
الفوت 53ب
- ف
فاضحة الملحدين (كتاب علاء الدين الحارثي)
(حاشية) 139أ
الغال 190أ
العداء 72أ
الفرق 26أ
الفرقان 180أ
فرعون 121أ
فرعون كان دهرى المذهب 200أ
فصل الكعبة (حاشية) 131أ
الفلسفي 194أ
الملك الثامن 21أ
الملك الثاني 73ب
الماء 26أ
- ماء العذاب 103أ
الماء في التوحيد 147أ
الماء في الله 70أ
نور الرمد 37أ
الفيض 39أ
- ق
القاتلون بوحدة الوجود 141أ
نعم العقل الأول 30أ
القرآن 80أ، 189أ
القرآن والسنة 49أ
قرب المراتب 180أ
القشرون (المفهاء وعلماء الطاهر) 45أ، 69أ، 108أ
قصد السبل (حاشية) 159أ
قصة يوسف 69أ
المعطب 53أ، 53ب، 54أ، 57ب، 132أ
قطب الرمان 54أ، 65أ
القطب الواحد 54أ
قلب الحقائق 140أ
القلم الأعلى 48أ
القوة التنجيلة 70أ
قياس العائد على الشاهد 43أ
القيوم 154أ
- ك
الكامل المكاشف 56أ
الكش 69أ
الكثرة 153أ
الكرسي 21أ
الكروبيون 130أ، 132أ
الكسب 72أ
الكسوف 88أ
الكشف 17أ، 81أ، 86أ
الكشف الصحيح 104أ
الكعبة 192أ
الكمار 93أ
كمر فرعون 114أ

- الكلي 145 ب مكرر
 كلام الصرفية 24 ب
 كلمات الله 129 أ
 كلمة العذاب 124 أ
 الكمال الداتي 33 أ
 كمال العطمة 182 أ
 الكمال المطلق 100 أ
 الكواكب 182 ب
 الكون 139 ب
 الكون الجامع 28 أ
 الكون حيال موحود في الخارج 173 أ
 ل
 لا أندري 21 ب
 لا شرط زيادة تركيب 152 أ
 لا شرط شيء 141 ب
 لاس الحرة 19 أ
 لاس الذهب 68 أ
 لاس العطرة 200 أ
 اللبس الحمي 146 أ
 اللبس 69 ب
 اللثة الذهبية 64 ب
 اللثة الفضة 64 ب
 اللغات تابعة لصلاتهم 77 أ
 م
 الماهيات العلمية 163 ب، 166 ب
 الماهيات المعلوم 170 ب
 الماهية 141 أ، 143 ب، 154 أ، 158 أ، 158 ب،
 160 ب، 162 أ، 163 أ
 الماهية المعلوم 164 أ
 الماهية والوحد 143 أ
 مدلية الحق 196 أ
 المشاهات 180 أ مكرر، 183 أ
 المتكروون 75 ب
 المتكلمين 165 ب
 المحرمون 75 ب
 المتحدث 34 أ
 المحققين 27 ب
 المحل القابل 52 أ
 اسحديون 192 ب
 مدعب الإشرافين 163 ب
 مدعب المشائين 163 ب
 المرايا 166 ب، 168 ب، 169 ب، 179 أ
 المرأة 61 ب، 62 أ، 66 أ، 68 أ
 مرتبة السماء والهاء والخيال 173 أ
 المرجع 38 أ
 المرشد 191 ب
 المزاج 77 أ
 المسائل الاتحادية 111 ب
 مشاكلة 199 أ
 المشاهدات الكشفية 139 أ
 المشاهدة 21 ب
 المشاؤون، المشائين 157 ب، 164 أ، 164 أ
 المشتركون 75 ب
 اسشروط 186 أ، 105 أ
 مشكاة حاتم الرسل 65 ب
 مشكاة ختم الأولياء 68 أ
 المشية الإلهية 84 أ
 المطلق الإصافي 141 ب
 مطلق حقيقي 141 ب
 مظاهر الحمال 199 أ
 المعارف المفترية 192 أ
 المعتزلة 121 أ، 127 أ، 176 أ، 177 ب، 182 ب
 المعلوم الثالث 150 أ
 المددومات المسكة 166 ب
 المعرفة 191 أ
 المعقولات الشابة 148 أ، 151 ب، 157 ب،
 158 أ، 159 أ
 معقوبة الخيال 172 ب
 المعلومات أربعة 171 أ
 المعنى التأويلي 183 ب
 المعنى العاهر 183 ب

- ن
- نار 75ب، 76أ، 93ب، 79ب، 84ب، 98أ،
101ب، 104ب، 105ب
- نار جهنم 83ب
- نار الفكر 76ب
- نسوة 21أ، 49أ، 52أ، 53أ، 57ب، 64أ
- نبي لآلبياء 50أ
- نور عيسى 49أ
- النسج 49أ
- النساء الأحررة 87أ
- نساء الأرواح 87أ
- النساء المموية 87أ
- النصوص المتواترة 86أ
- النظام 163ب
- نعم أهل جهنم 82أ
- النفس 98ب
- نفس الأمر 40أ، 46ب، 64أ، 69ب، 71ب،
84ب، 113أ، 138أ، 138ب، 142أ،
145أ، 156أ، 157أ، 158أ، 159ب،
160أ، 162أ، 162ب، 164أ، 165أ،
166أ، 166ب، 167أ، 167ب، 171أ،
179ب، 183أ، 183ب
- نفس المدأ 180ب
- نفس الرحمن 149أ
- النفس الكلية 29أ
- النفس الناطقة 28أ، 76ب
- النموس الحزنية 30أ
- النقل السواتر 92أ
- النور الإلهي 172أ
- نور الشمس 179أ
- نور محمد ﷺ 45أ
- النور المحمدي 65ب
- النور المصاف 173أ
- النوع الإنساني 131ب
- الهيا 172أ
- الهوى 199أ
- المعموي 82أ
- المفعول الإبداعي 45أ، 48أ
- المفهوم الاعتدالي 162أ
- المفهوم الأول 21أ، 173ب،
المفهوم الكلي 154ب
- مقارن لجميع الأشياء 192أ
- المقام المحمدي 74ب
- المقدورية 38أ
- مقولة الفعل والانفعال 168أ
- مكارم الأخلاق 102ب
- مكر الله 190ب
- المكاشفة 21ب
- الملاحظة 21أ
- الملائكية 26ب
- الملائكة الأرضية 30ب
- الملائكة السماوية 135ب
- الملائكة العالون 130ب
- الملائكة العالين 130ب
- الممكن 35أ، 41أ
- الممكنات 38ب
- الماطرات العقلية 139أ
- المافقون 75ب
- المسام 70ب
- المسطق 146ب
- المهدي 54أ، 57أ
- المهدي المنظر 58ب
- المهدي حاتم الأولياء 55ب
- الموت 62ب
- الموجود الإبداعي 132أ
- موجود حقيقي 21أ
- الموجود في الخارج 196أ
- الموجودات الخارجية 194ب
- الموجودات الدعية 194ب
- الميثاق 48ب، 51ب
- الميثاق الأول 105ب
- الميران 21أ
- الميران المحسوس 87أ

- الهوية 163 أ، ب، 191 أ
الهوية المفصلة 164 أ
هياكل الملائكة 182 أ
- الواحد حرنبي حقيقي 158 أ
الواحد الوجود 135، 142، 143 أ، 150 أ، 153 أ
الواحد لوجود لداته 159 أ
واحد الوفوع 141 أ
الواحدة 197 أ
الوارث المصدي 191 أ
الواردات 184 أ
الواقعة 135 أ، 183 أ
الوقت 57 أ
الوجه 175 أ
الروحوب الداتي 37 ب، 142 أ
الروحوب والإمكان 143 أ
الروحوب 31 أ، 37 ب، 180 أ، 138 أ، 143 أ، 143 أ، 144 أ، 145 أ، 145 أ مكرر، 145 أ، 157 أ، 158 أ، 158 أ، 164 أ، 167 أ، 175 أ، 187 أ
الوجود الكني 146 أ
الوجود الحق 34 أ، 61 أ، 168 أ
الوجود حقيقة متشخصة 138 أ
الوجود الحارحي 121 أ، 171 أ
الوجود الخاص 157 أ، 164 أ، 166 أ
الوجود ذاتي 145 أ مكرر
الوجود الذهني 165 أ
وجود الشخص 163 أ
وجود صرف 134 أ
الوجود الخفي 160 أ، 161 أ
وجود العالم 27 أ، 27 ب، 34 أ، 34 ب، 35 أ
الوجود العام الكلي 139 أ
الوجود العلمي 29 أ
الوجود غير الواحد 139 أ
الوجود القائم بذاته 138 أ
الوجود لا شرط للإيجاب 142 أ
- الوجود لا بشرط شيء 154 أ
الوجود المجرد بشرط السلب 154 أ
الوجود المجرد عن الماهية 151 أ
الوجود المحض 159 أ، 162 أ
الوجود المضاف 160 أ
الوجود المطلق 142 أ، 138 أ، 150 أ، 151 أ، 152 أ، 153 أ
الوجود المطلق المشترك فيه 154 أ
الوجود المفاس 149 أ، 173 أ،
الوجود واحد 145 أ مكرر
الوجود الوهمي 145 أ
الوجود بالمعنى المصدري 164 أ، 165 أ
وجوده عن ذاته 121 أ
الوجودية الملمومة 146 أ
وحدة الوجود 2 ب، 137 أ، 139 أ، 190 أ، 190 أ، 191 أ، 192 أ، 198 أ
وحدة الوجود المطلق 151 أ
وراء طور العقل 137 أ، 139 أ، 142 أ، 155 أ
الوزر 180 أ
الوعد 102 أ
الوعيد 102 أ
الولاية 26 أ، 53 أ، 57 ب، 164 أ
الولاية الخاصة المحمدية 63 أ، 68 أ
الولاية العامة 161 أ
ولاية غير النبي 197 أ
الولاية المحمدية 146 أ
ولاية النبي 197 أ
الولاية لا تنقطع أبدا 163 أ
الوهاب 172 أ
الوهم 69 أ، 69 ب، 145 أ
وهم إبراهيم 70 أ
- ي
يوم الحسرة 88 أ
يوم العرض الأكبر 182 أ
يوم القيامة 89 أ، 106 أ، 192 أ

فهرس الأعلام

- ابن عمر 22ب، 70ب
ابن قسي (أبو القاسم) 50ب
ابن القيم 92أ، 101ب
ابن لال 50ب
ابن مسعود 71أ
ابن المنذر 50ب
ابن المحلر 23ب
ابن الهمام 23ب، 115أ
أبو البرقاء 22أ
أبو بكر 22ب، 54أ
أبو جهل 22أ
أبو حبة 22ب، 24أ، 119ب
أبو عبد الله بن الأعرابي، محمد بن زياد
القموي 176ب
أبو لهب 22أ
أبو نعيم 50ب
أبو هريرة رضي الله عنه 50ب، 70ب
أبو يعلى 50ب
أخبار اليهود 71ب
أحمد 23ب، 50ب
أحمد الفرندى المشهور باسم لاله 18أ
أحمد بن أبي داود 176ب
أحمد بن حل 22ب، 175أ
إدريس 53أ
آدم عليه السلام 17أ، 22أ، 48ب، 50أ، 51أ، 54أ
الأردى (محمد بن أحمد بن الصقر) 176ب
- I
إبراهيم عليه السلام 22أ، 51أ، 70ب، 71أ،
72ب
إبراهيم-ابن إبراهيم 69أ
إدريس 22أ، 85أ، 88أ، 113ب، 131ب
ابن أبو حاتم 50ب
ابن يزيان (أبو الحكم) 184أ
ابن بطال 133أ، 134ب
ابن تيمية الحنبلي 23أ، 92أ، 101ب
ابن الحاحب 115أ، 165ب
ابن حبان 50ب
ابن دانيال 22ب
ابن رشد (أبو الوليد) 17أ
ابن الزبير 22ب
ابن السكن 50ب
ابن سودكين 132ب
ابن مينا 37ب، 151أ، 152أ، 154ب، 155أ،
163أ
ابن عباس رضي الله عنهما 22ب، 50ب،
70ب
ابن عبد الر 177أ
ابن عبد الرحمن (ربيعة) 176ب
ابن عدي 130أ
ابن عريب، انظر: محمد بن علي
ابن عساكر 22أ، 23ب، 176أ، 175ب
ابن عطاء 22ب

الشفازي 115، 137، 139، 139، 139،
141، 146، 150، 153، 155،
172، 184

تقي الدين بن النجار من الحنابلة 24

ج

حار رضي الله عنه 50
الجمامي (نور لدين عبد الرحمن)
27، 28، 29، 30، 39، 41،
59، 63، 68، 70، 73،

130، 139، 141، 142، 157

حبريل 17، 67، 125، 126، 127

الحميري (إبراهيم) 23

الجندي (مؤيد الدين) 55، 58، 130

الحيد (أبو القاسم) 22، 125، 136

الجويني 177

ح

الحاكم 23، 50، 70، 71

الحجاج 22

الحروفي (نفل الله) 184

الحسن 54

الحسن العسكري 58

الحسن بن علي رضي الله عنهما 59

الحسين 22

حسين الحاكي 23

الحكماء 39، 40

الحلاج (حسين بن منصور) 169

الحليمي (أبو عبد الله) 132، 133

خ

الخزاز (أبو سعيد) 22، 179، 180

الخضر 19، 19، 20، 20، 49، 53

الخلواني (أبو مسلم) 22

د

دارد 22، 103

داود بن علي بن حلف 176

داود القيصري 29، 31، 31، 35، 55

159، 119، 130

آر 22

إسحق عليه السلام 70، 71، 72

إسماعيل عليه السلام 70، 71، 72، 73

آية 116، 116

الأشعرية 33، 137، 196، 197

الأشمري (أبو الحسن) 24، 158، 161

162، 165، 166، 166، 167

175، 158، 160، 162، 164

165، 166، 194

الأصفهاني 142

أملطور 188

إلياس 53

أم سلمة 176

الأمدي 115

الأصاري (عبد الله) 22

الأولياء 44

الإبهي (عضد الدين) 69، 115، 165

أيوب عليه السلام 73

ب

الباقلاني 132، 133، 175

البحاري 22، 36، 50

بختصر 22

البرزنجي الحسيني الموسوي (أبو عبد الله

محمد بن رسول) 200

السطاسي (أبو يزيد الأكبر) 22، 76

154، 156، 158

الضري (أبو الحسين) 152، 176

الفدادي (أبو بكر الخطيب) 23

الفوري 50

الفاعي 130، 139، 148

البقيي (السراج) 114

البوطي 22

البيضاوي 120، 121، 122، 130، 123

الهقي 22

ت

الترمذي 46، 47، 50، 54، 57

177

- الديلمي (أبو موسى) ١58
الدجال 122
الدروز 139 ب
الدشتي (نور الدين عبد الرحمن بن أحمد) انظر.
لجامي
الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد)
118، 118 ب، 121، 128 ب، 129، 129 ب،
130، 130 ب، 151، 157 ب، 158
الديلمي 50 ب
- ذ
- ذي النون 22 ب
- ر
- الرازي (فخر الدين) 24، 89 ب، 91 ب،
127 ب، 177 ب، 178، 180 مكرر،
181 ب
الرافعي 115
الرومي (جلال الدين) 169 ب
الرومي (عبد الله أفندي) 130 ب
رويم 22 ب
- ز
- الزركشي 114 ب، 115
زكريا 22، 195
زكريا الأنصاري 24 ب
الزملكاني (كمال الدين) 134
زينب أم المؤمنين 177 ب
- س
- السبتي (أحمد بن هارون الرشيد) 154
السبكي 50 ب، 52 ب
السبكي (تاج الدين) 23
السبكي (تقي الدين علي بن عبد الكافي) 50 ب
السحرة 109
السحاوي (الحافظ أبو الخير شمس الدين
محمد) 50 ب، 63
السرهندي (أحمد بن عبد الأحد) (الهندي
الجامع) 66 ب، 142
السري 137
- سعد ابن أبو وقاص 22 ب
سعد الدين (المولي) 155 ب
سعيد بن بشر 50 ب
السكرتري (نوح الدين بن عطية الله) 185
السلطان مايريد 67 ب
سلطان الهند 145 ب
السلمي (أبو عبد الرحمن) 184
سليم بن بايريد بن محمد 12
سليمان 22
السماني (علاء الدولة) 141 ب، 142، 155
سمون 22 ب
سهل 85
سهل الشكري 22 ب
سهيل 190
السيرطي (الحافظ جلال الدين)
22، 23، 51، 128 ب
ش
الشاذلي (أبو الحسن) 23
الشافعي 22 ب، 23، 24، 114 ب، 148
الشمسي (ميرزا بن محمد) 114
الشبلي 22 ب
الشريف الجرجاني (السيد) 23 ب، 115،
155 ب، 167 ب، 168
الشريف العلامة 137 ب
الشعراني (عبد الوهاب) 22، 23، 159
الشهراتي (الشهرزوري) انظر - الكوراني
الشيخ مكي (أبو الفتح محمد بن مطهر الدين
محمد بن حميد الدين عبد الله الكارروني
الصنفي) انظر: الكارروني
الشيرازي (دوربهان بقلي) 184
الشيعا 133
ص
- صالح 22
صحر 22
الصفي الهندي 115
الصوفية 39 ب، 40

فرعون 122، 108، 111، 112، 113،
113، 114، 116، 116، 117،
119، 124، 125، 125، 128،
129، 130، 199، 199

الفرغاني (سعد الدين سعيد) 41، 40،
الفلاسفة 130، 131، 137، 133، 153، 156،
156، 180، 197

الفاري (شمس الدين محمد بن حمزة) 139،
ق

قاييل 122
قارون 122، 125
القاشاني (عبد الرزاق) 55
قتادة بن الحن 50
القرطبي 115
القرطبي (محمد بن كعب) 70
القطلاني (الحافظ الشهاب) 51، 50
القشاشي (صفي الدين أحمد بن محمد
المدني) 16، 35، 55، 56،
59، 59، 65، 145

القطب عبد الله 54
القونوي (صدر الدين محمد بن إسحق) 3،
30، 41، 55، 56، 185

ك
الكاتب (النجم) 167
الكارزوي، الشيخ المكي الصديقي الأشعري
الشافعي (أبو الفتح فتح الدين محمد بن
أبو المعالي مظفر الدين محمد بن حميد
الدين عبد الله بن سعد الدين) 2، 1200
الكتاني (جراح بن خميس) 20

الكرخي 24
كعب الأحبار 22
كتمان 22
الكوراني (برهان الدين إبراهيم بن حسن بن
شهاب الدين) 30، 35، 134،
141، 145، 151، 159، 164، 166

الكيلاني (محمود السنجاني) 184

ط

الطراي 50، 130
الطري (أبو حمزة محمد بن جرير) 50
الطبي 120، 122

ع

عائشة 22
العاس ابن عبد المطلب 71
عبد بن حميد 50
عبد الرب 54
عبد الله بن ثابت 50
عبد الله بن سلام 70
عبد الله بن عبد المطلب 71
عبد الملك 54
عثمان 22، 54، 55
العرب 102

العرياض بن سارية 50
العريني (أبو العباس) 19
عز الدين بن عبد السلام 23
عزيز 197
علاء الدولة 142

علي الفاري الحكي 130
علي بن أبو طالب كرم الله وجهه 22، 46،
50، 54، 55، 56، 147، 166

عمر السهروردي 17، 184
عمر بن الفارسي 26
عمر بن عبد العزيز 54، 59، 71
عبي عليه السلام 20، 22، 45، 47،
48، 49، 49، 50، 59، 60،
103، 147، 151، 53، 54، 54

عبد القصة الهمداني 23

غ

الغزالي 23، 23، 24، 26، 114،
115، 130، 132، 148، 149،
150، 184

ف

المارابي 153، 153، 154، 162،
164

المهاتمي (علاء الدين علي) 110، 119، 154

المهدي 146، 152، 150

المهدي (محمد بن عبد الله) 147

موسى عليه السلام 119، 122، 149، 151

108، 116، 116، 117، 118، 119

125، 125، 128، 129، 199

الميداني (شمس الدين) 114

ميرة الفجر 50

ن

نافع بن الأزرق 22

نمرود 22

النابلسي (أبو بكر) 23

النسيبي 23

نوح عليه السلام 122، 151، 129، 180، 181

النروي 24، 115

هـ

هود 17، 22، 73، 194

ي

يحيى 22

يزيد 22

يونس 118، 121

اليهود 22، 92، 103

م

مالك 22

المالكي (أبو عبد الله البقي) 24

المتكلمون 33، 37

المتوكل 154، 159

مجد الدين الفيروزآبادي (صاحب القاموس)

25، 25

المجريطي 184

المجسمة 137

محمد بن الفضل 22

محمد بن علي بن العربي اب، 13، 25

27، 46، 47، 92، 141

142، 145، 146، 155، 165

184، 200

محمد صلى الله عليه وسلم 17، 22، 44

45، 48، 50، 71، 189

المخزومي (السراج)

114، 125

مسلم 38

مسيلة 22

معاوية بن يزيد 154، 159، 171

المعتزلة 92، 133، 162

المغربي (أبو عثمان) 22

المقدمي (عز الدين بن غانم) 67

المكي (ابن حجر) 15، 24، 115

130، 139

فهرس الأماكن

- ا**
- الإسكندرية 9ب
إشيلية 3أ، 9ب، 10أ، 10ب
الأندلس 3أ
إيران 16ب
- ب**
- بجاية 9ب
البحر المحيط 19أ، 20ب
بسطام 22ب
البصرة 22ب
بغداد 11أ، 22ب
بلخ 22ب
بلاد الأندلس 10أ
بلاد المشرق 3أ
بوطية 10أ
- ت**
- تبريز 18أ
تلمسان 9ب
توران 16ب
تونس 17أ، 19أ، 24ب
- ج**
- الجامع الأموي 17ب
- ح**
- حصن باغه 9ب
حلب 23أ
- خ**
- خراسان 11أ، 23أ
خرتاك 22ب
- د**
- دار الفير 9ب
دمشق 9ب، 10أ، 18أ
ديار بكر 11أ
- ر**
- رندة 9ب
الروم 11أ، 15ب
- ش**
- الشام 9ب، 11أ، 71ب
شبريل 9ب
- ع**
- العراق 22ب
- غ**
- غرناطة 9ب
- ف**
- فاس 9ب، 47ب، 54ب
- ق**
- قبر النبي 3أ
قرطبة 9ب
قرمونة 9ب
- م**
- المدينة المسورة حاشية 16ب، 52ب، حاشية 160ب، حاشية 204أ

مكة 3أ، 9ب، 11أ، 17ب، 22ب، 52ب

الموصل 9أ، 11أ، 18ب

■

الهند 16أ، 142أ

ي

اليمن 22ب

مرسى تونس 20أ

مرسى عدلون 20أ

مرسية 3أ

مسجد العماد بالموصل 9أ

المسجد الحرام 27أ

مصر 9ب، 11أ، 22ب، 23أ

المعرب 23أ

المصادر والمراجع⁽¹⁾

المصادر والمراجع العربية:

1. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق، دار البيان، ط3، 1990.
2. الأنصاري، عبد الرحمن، تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمتنبيين من الأسباب، تحقيق محمد العروسي المطوي، تونس، المكتبة العتيقة، 1970.
3. البرزنجي، محمد بن رسول، سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين، تحقيق السيد عباس أحمد صقر الحسيني وحسين محمد علي شكري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006.
4. ———، القول المختار في حديث تحاجت الجنة والنار، تحقيق العربي الدائر الفرياطي، دار البشائر الإسلامية، 2003.
5. ———، النوافذ للروافض، تحقيق محمد هداية نور وحيد، رسالة دكتوراه غير منشورة، السعودية، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 1992.
6. البغدادي، إسماعيل باشا الباباني، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، تحقيق شرف الدين يالغايا، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
7. ———، هدية العارفين وأسماء المؤلفين وأثار المصنفين، إستانبول، 1951.
8. البوروسي (اليورسوي)، إسماعيل حقي، تمام الفيض في الرجال، تحقيق رمضان موصللي وعلي ناملي، دمشق، دار نيتري، 2011.
9. البيضاوي، عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بـغدير البيضاوي، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
10. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1989.
11. ابن تيمية، أحمد، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تحقيق: محمد بن عبد الله السهمري، الرياض، دار بلنسية، 1995.

(1) المصادر والمراجع مرتبة أبجدياً مع عدم اعتبار: أبو، ابن، ول التعريف.

12. الجامي، بسام عبدالوهاب، اصطلاحات الشيخ محيي الدين ابن عربي، معجم اصطلاحات الصوفية، لبنان، دار الإمام مسلم، 1990.
13. الجامي، عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وأحمد عبد عوض، القاهرة، مكتة الثقافة الدينية، ط1، 2002.
14. ———، رسالة في الوجود، تحقيق نقولا هير، في: Morewedge, Parviz, *Islamic philosophical theology* (albany: State University of New York Press, 1979).
15. ———، شرح فصوص الحكم، بهامش شرح جواهر التصوص في حل كلمات الفصوص لمبد الفتي التابلسي، طبع بعناية محمد جلال الدين بن محمد سعيد الأسكوبي وعثمان نور الدين أفندي بن إسماعيل حقي العناستلي، مطبعة الزمان أمام سراي منصور باشا، 1304هـ.
16. ———، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تحقيق ولیم تشيتيك، طهران، 1977.
17. حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله الشهير بكتاب جلي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق شرف الدين يالتقيا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
18. الحسيني، عبد الحي بن فخر لدين، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى ينزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، بيروت، دار ابن حزم، 1999.
19. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل، بيروت، دار الفكر، د.ت.
20. السكندري، ابن عطاء الله، لطائف المنن، تحقيق عبد الحلیم محمود، القاهرة، دار المعارف، ط2، د.ت.
21. السهروردي، شهاب الدين يحيى، حكمة الإشراق، في مجموعة دوم مصنفات، تحقيق: هنري كوربان، طهران، 1952.
22. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنوتاي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960.
23. ———، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زادة الأملي، طباعة مركز النشر التابع لسكب الإعلام الإسلامي "مركز إشارات"، 1418هـ.
24. ———، التعليقات، تحقيق وتقديم سيد حسين موسويان، طهران، مؤسسة پژوهشي حكيم وفلسفه ایران، 2013.
25. ———، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط3، د.ت.
26. السيوطي، جلال الدين، الإنفان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1426هـ.

27. شيخ مكّي، أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين بن عبدالله، الجاني الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مایل هروي، طهران، انتشارات مولی، 1985. باللغة الفارسية.
28. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات بهامش الإشارات والتنبيهات بتحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1968.
29. العاصمي، عبدالمالك، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، القاهرة، المطبعة السلفية ومكبتها، 1380 [1960-61].
30. العجلوني، إسماعيل بن محمد، حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكامل الرجال، تحقيق محمد إبراهيم الحسين، الأردن، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، 2009.
31. العجمي، حسن، زوايا التصوف والصوفية المسمى خبايا الزوايا، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2009.
32. ابن عربي، محيي الدين، اللذة الفاخرة فيمن انغمث به في طريق الآخرة، تحقيق: محمد أديب الجادر، عمان، الأردن، دار الفتح للدراسات والنشر، ط 1، 2006.
33. ———، الإسفار عن نتائج الأسفار، حققه وترجمه إلى الفرنسية: دينيس غريل: Ibn al-'Arabī, Muhammad ibn 'Alī Muhyī al-Dīn, Éd. Denis Gril, *Le dévoilement des effets du voyage* = نتائج الأسفار Éd. de l'Éclat, Paris, 1994.
34. ———، ذخائر الأخلاق شرح ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1988.
35. ———، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، في رسائل ابن عربي (4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، 2004، ص 98.
36. ———، الفتوحات المكية، القاهرة، بولاق، 1911.
37. ———، فصوص الحکم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1946.
38. ———، كتاب المعرفة، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ضمن رسائل ابن عربي، ح 4، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 2004. وسبق نشره في دار العتيبي بباريس-بيروت، 1993.
39. ———، نسب الخرقه، تحقيق كلود عداس، مراكش، المغرب، دار لثة الزرقاء، ط 1، 2000.
40. ابن عساكر، علي بن الحسن، تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، 1347.
41. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 1379.
42. العياشي، عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية 1661 1663م، تحقيق سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، أبو ظبي، دار السويدي، 2006.

43. غراب، محمود، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، 1985.
44. الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1961.
45. ———، إحياء علوم الدين، أندونيسيا، مكتبة ومطبعة "كريا طة فوترا" سماراغ، دت.
46. ———، مشكلة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
47. ———، المنفذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأنذلس، ط7، 1967.
48. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، فصوص الحكمة، تحقيق علي أوجيبي، سلسلة انتشارات طهران، 2003.
49. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، أساس التقليد، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
50. ———، تفسير فخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، 1981.
51. القارئ البغدادي، إبراهيم بن عبد الله، الدر الثمين في مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح الدين المتجد، بيروت، مؤسسة التراث العربي، 1959.
52. القاري، علي بن سلطان، الرد على القائلين بوحدة الوجود، تحقيق علي رضا بن عبد الله ابن علي رضا، دمشق، دار المأمون لنتراث، 1995.
53. القنوي، أبو المعالي صدر الدين، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969.
54. ———، كتاب الفكوك أو أسرار فصوص الحكم، مقدمة وتصحيح وترجمة: محمد خواجهري، إيران، انتشارات مولی، 1413هـ.
55. قيصري الرومي، محمد داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين أشثاني، طهران، 1375.
56. ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق عبد اللطيف آل محمد الفاعور، دار الفكر، 1987.
57. الكوراني، إبراهيم بن حسن الشهرزوري، إتعايف الذكي بشرح التحفة المرسلّة إلى النبي، تحقيق وترجمة إلى اللغة المالوية أومان فتح الرحمن،
Ibrāhīm al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhākī: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*, ed. Oman Fathurahman, PT Mizan Publika: 2012.
58. ———، مطلع الجود بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2007.

59. المالح، محمد رياض، الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي سلطان العارفين وإمام المحبين وبقية المجتهدين، أبو ظبي، المجمع الثقافي، 2007.
60. المرادي، أبو الفضل محمد خليل، سلك الدور في أحبان القرن الثاني عشر، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت. [مصورة عن نسخة بولاق، 1301].
61. مصطفى الحموي، فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، تحقيق عبد الله محمد الكتندري، بيروت، دار النوادر، 2011.
62. المقرئ التلمساني، أحمد بن محمد، نفع الطبيب من فطن الأندلس للطبيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1988.
63. النابلسي، عبد الغني، الوجود الحق والخطاب الصلوق، تحقيق بكري علاء الدين، دمشق، المعهد الفرنسي 1995.

المخطوطات:

1. برلين we 1753، فاضحة الملحدين، علاء الدين البخاري.
2. برلين 2849، القول المنفي في أحوال ابن عربي، السخاوي.
3. توكايي 1549، عين الحياة في معرفة الذات والصفات والأفعال، الشيخ المكي.
4. توكايي 1575، عجالة الوقت، الشيخ المكي.
5. جامعة الإمام سعود بالرياض برقم 1109، الجاذب الغيبي، البرزنجي.
6. راجب باشا 654، الجاذب الغيبي، البرزنجي.
7. شيريتي Ar 4878، القول المنفي في أحوال ابن عربي، السخاوي.
8. عارف حكمت 240/230، المدينة المنورة، السمودية، قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل، الكوراني، ملا إبراهيم الكوراني.
9. Kilic Ali Paşa 186، الإشاعة لأشراط الساعة، البرزنجي.
10. HUDAIEFENDI381، إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على الدرر الفاخرة.
11. FAZILAHMEDPS800، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، حاشية السيد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد.

المراجع الأجنبية:

1. Bursali, Mehmet Tahir. *Terceme-i hâl va fezâil-i Shaykh-i Ekber Muhyiddin Ibn 'Arabî (Tarjamat Hâl wa-Fadâ'il al-Shaykh al-Akbar Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî)*. Istanbul: Dâr Sa'âdât, 1329 h.
2. Corbin, Henry. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Entrelacs, Paris 2006.
3. Friedmann, Yohanan. *Shaykh Ahmad Sirhindî, an Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*, Doctoral thesis McGill University, 1966.

4. Knysh, Alexander. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, Albany, State University of New York Press, 1999.
5. Makki, Muhammad b. Muzaffar al-Din Muhammad, and Mirza-zade Ahmed Neyli. *Ibn Arabi mūdafaasi*, Fatih, İstanbul, Gelenek, 2004.
6. Morewedge, Parviz. *Islamic Philosophical Theology* (Albany: State University of New York Press, 1979).
7. Pagani, Samuela, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. un commento di Abd al-Gani al-Nabulusi a Ahmad Sirhindi* (Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale, 2003).
8. Rizvi, Sayyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publisher, 1992.
9. Yahya, Osman. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi; étude critique*, Damas, Institut Français de Damas, 1964.

الفهرس العام

5	تقديم المكتبة الأكبرية الدكتور سعاد الحكيم
21	كلمة شكر
25	تقديم للدكتور بكري علاء الدين
29	مقدمة التحقيق
45	وصف المخطوطات
51	منهجية التحقيق
55	صور المخطوطات المستخدمة في التحقيق

الجاذبُ الشَّيْبِي إلى الجانبِ الغُرَبِيِّ

في خَلِّ مُشْكِلاتِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ الْغُرَبِيِّ

تأليف محمد بن رسول البرزنجي الحسيني 1040-1103هـ / 1630-1691م

66	السلطان سليم يأمر بكتابة أجوبة عما اعترض به على الشيخ
71	المقدمة في ترجمة الشيخ قدس الله سره
73	مصنفاته
84	مشايخه
84	إجازته إلى ملك ميافارقين المظفر غازي ابن الملك العادل
92	بعض مشايخه من كتاب روح القدس في مناصحة النفس
100	ثناء الناس عليه
110	فتوى الفيروزآبادي في ابن عربي

- 112 هل يقتصر التأويل على كلام المصومين دون سواهم؟
- 115 حكم مطالعة كتاب ابن عربي
- 117 كراماته
- 119 عودة إلى تعريف كتاب الجانب الغربي
- 119 الفصل الأول: في مناقب حصة الشيخ قدس الله سره العزيز
- 125 لمصل الثاني: في ذكر سلسلته، قدس سره، والبأس خرقته
- 132 الفصل الثالث: في ذكر اعتقاد الشيخ قدس سره العزيز بطريق الإجمال
- 134 وصية والتعاس
- 134 تنبيهات
- 134 ابتلاء الصالحين
- 139 وجوب حمل أقوال الصالحين على محمل حسن
- 145 التحدير من مدعي الصوفية
- 147 تذييل: إنكار أكابر العلماء على الصوفية
- 150 الباب الأول: وهو مقصود الكتاب في ذكر الاعتراضات وأجوبتها
- 151 الفصل الأول: في الاعتراضات المتعلقة بغير وحدة الوجود
- الاعتراض الأول: قول الشيخ: إن الإنسان للحق بمنزلة إنسان العين
- 151 من العين الذي يكون به النظر
- 157 الاعتراض الثاني: مسألة قدم العالم، الأزل والزمان
- 165 كلام الشيخ ابن عربي في حقيقة الزمان
- 170 مطلب عظيم في التنزيه
- 175 حدوث العالم عند ابن عربي، شرح الكوراني
- 181 الله تعالى فاعل بالاختيار
- 193 الاعتراض الثالث: التشبيه والتنزيه، المباينة والمساواة بين الله والإنسان
- 199 الاعتراض الرابع: خاتم الرسل وخاتم الأولياء
- 201 المقام الأول: في بيان معنى الولي وتعريفه

الحقيقة المحمدية	201
المقام الثاني: في بيان أَسْماء الولاية المحمدية وغير المحمدية	203
المقام الثالث: في بيان أن لكل ولاية خَتَمًا	205
نقد البرزنجي للكارزوني	209
المقام الرابع: في بيان مراده بالختم	227
المقام الخامس: تحقيق مقام ختم الولاية	234
المقام السادس: خاتم الأولياء وخاتم الأنبياء	257
نقد البرزنجي للسرهندي	259
المقام السابع: أخذ خاتم الأنبياء من خاتم الأولياء	261
المقام الثامن: لبنة الفضة ولبنة الذهب	264
المقام التاسع: كون خاتم الأولياء وليًا وآدم بين الماء والطين	264
الاعتراض الخامس: نبة إبراهيم عليه السلام إلى الوهم	266
اجتهاد النبي عليه السلام في الأمور الدينية	266
رؤيا الأنبياء	267
مسألة الذبيح	271
الاعتراض السادس: عذاب أهل النار	276
عقيدته في الإعادة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط والشفاعة	
والجنة والنار	312
جواب الاعتراض	317
ابن تيمية وفناء النار	327
دوام أهل النار	336
فناء النار	337
دوام الجنة والنار	340
جواز خُلْف الوعيد	349
مذهب أهل السنة وخُلْف الوعيد	351

365	الاعتراض السابع: مسألة إيمان فرعون
380	خلاصة كتاب التأييد والعون للقائلين بإيمان فرعون للبرزنجي
381	حجية الإجماع
407	فصل في الأحاديث المتعلقة بموت فرعون
413	أدلة القائلين بموت فرعون على الكفر والرد عليها
419	الاعتراض الثامن: في المفاضلة بين البشر والملائكة
434	الفصل الثاني: فيما يتعلق بوحدة الوجود من الاعتراضات وجواباتها
434	الوصل الأول: في بيان الوجودية الملاحدة
435	التشبيه والتنزيه
443	وجود المطلق وتحققه في الخارج
450	تبصير في تحذير
456	الفرق بين الوجود المطلق والوجود العام الكلي والكون والحصول
456	تنوير في تحرير: في بيان تحقق الوجود المطلق ونقد السرهندي
470	تمة الجواب على اعتراضات سعد الدين التفتازاني
	الوصل الثاني: في بيان مذهب الوجودية الموحدين رضوان الله تعالى
472	عليهم أجمعين
488	الماهية والوجود
494	قول الأشعري ينطبق على قول أهل التحقيق
501	التوفيق بين المشائين والإشراقيين
504	كلام الإشراقيين وكلام الشيخ
506	تكليف المعدوم
512	الوجود الخارجي
516	الاعتراض الأول: قول الشيخ: سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها
527	الاعتراض الثاني: التنزيه والتشبيه، وتأويل المُتشابهات
537	حديث التحول في الصور

542	الاعتراض الثالث: أبو سعيد الخراز لسان من السنة الحق
545	الاعتراض الرابع: التشبيه والتنزيه - الظاهر والباطن
551	مقدمات
551	معنى القرآن
567	الاعتراض الخامس: الدعوة مكر بالمدعو
571	الاعتراض السادس: غرق قوم نوح في بحار العلم
565	الاعتراض السابع: قول الشيخ: فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
576	الاعتراض الثامن: قول الشيخ: إن وجودنا غذاؤه، وهو غذاؤنا
	الاعتراض التاسع: قول الشيخ: إياك أن تتقيد بعقد مخصوص... فكن
577	في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها
578	الاعتراض العاشر: الإله المعتقد ليس له حكم في الإله المعتقد الآخر
581	الاعتراض الحادي عشر: العالم مجموع الأعراض، وفي كل آن ينعدم ويوجد
574	الاعتراض الثاني عشر: قول الشيخ: إن ولاية النبي أفضل من نبوته
575	الاعتراض الثالث عشر: القائلون بالوهمية عيسى جمعوا بين الكفر والخطأ
587	الاعتراض الرابع عشر: قول الشيخ: إن الله يُعبد في جميع الصور
	الاعتراض الخامس عشر: موسى جعل في جواب فرعون
588	"الحق تعالى" عين العالم
590	الاعتراض السادس عشر: قوله عن فرعون: "فصخ قوله: (أَنَا رَبُّكُمْ أَتَمَن)"
592	الخاتمة: أحاديث نبوية تناسب المقام
601	الفهارس الفنية
659	المصادر والمراجع
665	الفهرس العام

الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي

في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي

تبدأ قصة كتابنا هذا بطلب السلطان سليم الأول (ت. 926هـ/1520م)، حين كان في القاهرة، من الشيخ أبي الفتح الكازروني المكي (ت. في نحو عام 926هـ/1520م) أن يكتب أجوبة عما اعترض به على الشيخ ابن العربي فجمع المكي معظم ما وجدته من اعتراضات على ابن العربي من زمان الشيخ الأكبر إلى القرن العاشر الهجري، ورتبها في أربعة وعشرين اعتراضاً، وأجاب عنها إجابات شاملة في رسالة باللغة الفارسية سماها الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.

وبعد نحو قرن ونصف القرن على تأليف الكتاب، طلب بعض المهتمين بفكر ابن العربي في المدينة المنورة من محمد بن رسول البرزنجي (ت. 1103هـ/1691م) أن يترجم الكتاب إلى العربية، فترجم البرزنجي الكتاب وتوسع في الشرح والتفصيل والاقتراب من غدا الكتاب دائرة معارف فكرية تناقش معظم المسائل الصوفية والفقهية والكلامية والفلسفية التي تتعلق بفكر ابن العربي، استناداً إلى القرآن والسنة مباشرة، وسماه الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.

وهو كتاب شامل يجمع بين الفكرين الفلسفي والصوفي في نسق متسق، أثر فيه في الشيخ المكي أستاذه الشارح الأكبري عبد الرحمن الجامي، وثابع المنحى نفسه البرزنجي ذو التكوين الفكري الفلسفي على يد أستاذه إبراهيم الكوراني، والتكوين الصوفي الأكبري على يد أستاذه صفي الدين القشاشي.

فهذا الكتاب المحقق مصدراً أساسياً للفكر الأكبري وتطوره اللاحق، ودائرة معارف فكرية شاملة تناقش معظم المسائل الفلسفية والكلامية في الفكر الإسلامي، ولا سيما في مرحلتها المتأخرة بعد الغزالي وفخر الدين الرازي.

موضوع الكتاب التصوف

ISBN 978-9959-29-694-8



9 789959 296948

دار الكتاب
الحديث

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com